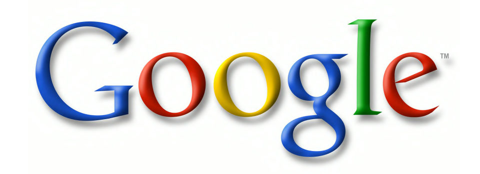
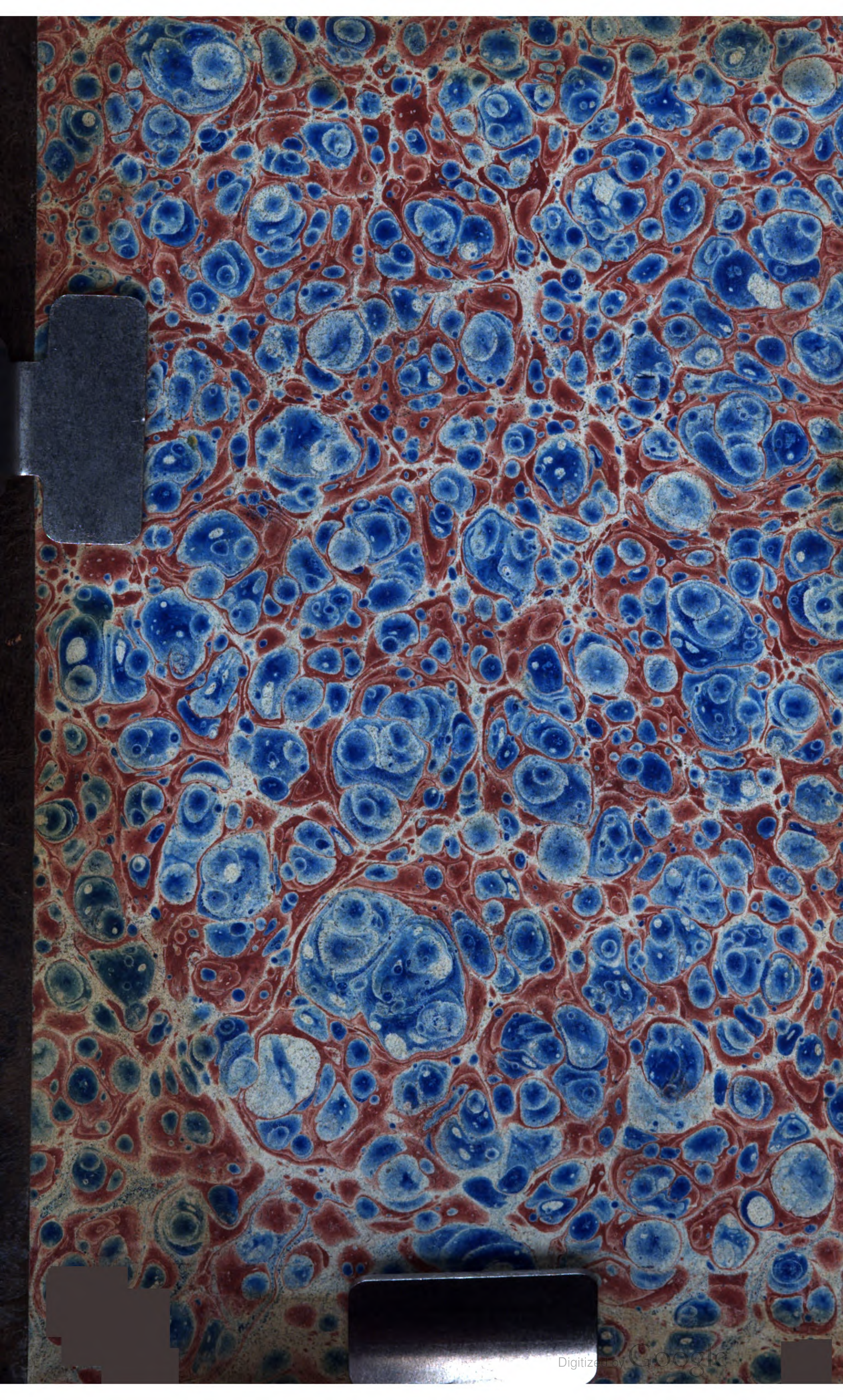
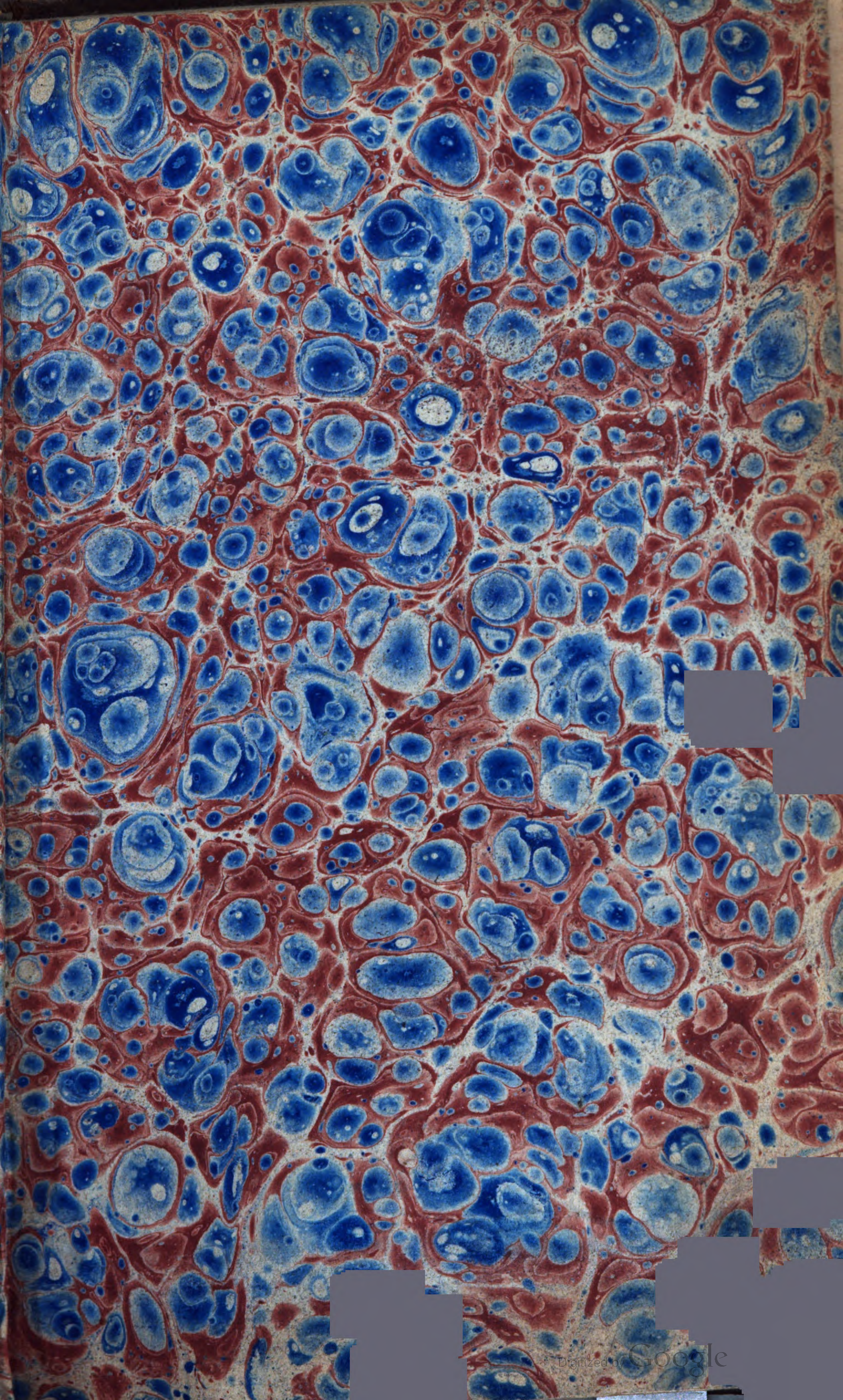









UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
5319420793

LA

DÉMOCRATIE

DEVANT

L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE.

Esta obra ha sido adquirida en el pedido hecho en el año de 1855, siendo Rector el Exmo Sr. D. Tomas Corral y Oña

El Bibliotecario general.

D. T. Escudero y Perosso



Paris. — Typographie de Firmin Didot frères, rue Jacob, 56.

LA

DÉMOCRATIE

DEVANT

L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE.

CAS DE CONSCIENCE.

SECONDE SÉRIE.

PAR Mgr PARISIS,

ÉVÊQUE DE LANGRES, MEMBRE DE L'ASSEMBLÉE NATIONALE.

O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiæ.
(I Timoth., VI, 20.)

Seconde Édition.

PARIS,

JACQUES LECOFFRE ET Cie, ÉDITEURS,

RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29,

Ci-devant rue du Pot de Fer Saint-Sulpice, 8.

1849.

LA

DÉMOCRATIE

DEVANT

L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE.

CAS DE CONSCIENCE.

SECONDE SÉRIE.

O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiæ.
(I Timot., VI, 20.)

OBJET ET MOTIF DE CET OUVRAGE.

Dans le cours de l'année 1847, nous avons publié des *Cas de conscience à propos des libertés exercées ou réclamées par les catholiques*. Dans cet ouvrage, nous avons dit à la royauté constitutionnelle ce que nous croyions être la vérité. Nous ne lui avons dissimulé ni ses devoirs, ni ses torts, ni les dangers vers lesquels elle se précipitait.

Nous avons surtout alors signalé, comme le plus imminent, un péril que l'on croyait généralement être encore fort éloigné. Nous avons annoncé l'invasion prochaine du *communisme*. « Il s'agit, disions-nous, « d'un système bien arrêté, bien complet, et très-bien « compris de tous ceux qui en poursuivent l'exécu- « tion : système dont presque tous les journaux irré- « ligieux sont le programme, dont presque tous les « romans modernes sont le tableau (1), dont toutes les « mauvaises passions sont le mobile, dont l'orga- « nisation du travail est le mot d'ordre, dont le fou- « riérisme est l'utopie, mais dont le communisme, « en ce qui regarde surtout les propriétés, est le but « réel, distinct et pratique.

« On chercherait vainement à se le dissimuler, ce « système est vivant dans les entrailles de la France : « chaque jour, on sent qu'il s'accroît, qu'il se déve- « loppe, qu'il passe de l'obscurité des théories dans « la région des faits, qu'il marche enfin, personnifié « dans des millions d'hommes, comme une armée « formidable contre toutes nos institutions. Voilà l'é- « tat des choses. »

Cet état de choses, dont l'expérience a fait voir l'effroyable réalité, les pouvoirs d'alors le méconnurent; ils dédaignèrent nos avertissements; ils per-

(1) Nous mettons au nombre de ces romans certaines histoires récentes de la révolution française, qui n'ont de réel que les noms propres et les événements matériels, mais dont toute la morale et tous les portraits appartiennent évidemment au romantisme du plus mauvais genre. (*Cas de consc.*, 1847, *Appendice sur le communisme.*)

sévérèrent dans une voie aussi coupable devant Dieu qu'imprudente devant les hommes, jusqu'au moment où l'ouragan populaire vint les saisir dans la sécurité de leurs forces, et les emporta comme une feuille desséchée.

Une situation nouvelle nous étant faite, de nouveaux devoirs nous sont imposés.

Nous avons dit, dans nos premiers *Cas de conscience*, ce qu'étaient nos institutions constitutionnelles au point de vue de l'enseignement chrétien. Nous avons dit ce que les catholiques pouvaient faire et ce qu'ils devaient éviter, dans ce système de libertés civiles auquel l'Église se trouvait mêlée, non pour la première fois, mais dans des conditions nouvelles.

Maintenant, nous avons à dire ce qu'est, en présence du même enseignement, notre état républicain; ce que, nous catholiques, nous devons penser de certains mots et de certaines choses; ce que les pouvoirs du jour nous doivent, et ce que nous leur devons; dans quelles limites enfin, au milieu de ce débat entre un passé compromis et un avenir inconnu, nous pouvons et nous devons nous mêler au mouvement social.

La révolution de février s'est faite en vertu du principe de la souveraineté du peuple; et c'est encore uniquement d'après ce principe que tout se constitue et se gouverne depuis cette époque. On a dit que cette souveraineté était de droit divin, qu'elle était abso-

lue, qu'elle était au-dessus de toutes les autres. Qu'y a-t-il de vrai dans ces allégations? Qu'est-ce que la souveraineté du peuple au jugement de l'enseignement chrétien? qu'est-elle considérée comme un droit? quelles sont ses conséquences légitimes? quelles sont ses limites?

Cette révolution a pris pour sa devise trois mots originairement empruntés à l'Évangile. Le sens politique qu'on leur donne est-il toujours évangélique? n'est-il pas souvent tout le contraire de ce que l'Évangile a dit et voulu?

Nous ne parlerons pas de l'abus évidemment sacrilége et grossièrement scandaleux que l'on fait quelquefois des noms les plus sacrés, même dans les orgies les plus dégoûtantes. Dans cet écrit, comme dans le précédent, nous nous adressons aux catholiques que nous croyons sincères, mais que nous soupçonnons abusés.

Un des premiers devoirs de l'apostolat catholique, c'est de conserver intact le dépôt de la foi; et le grand Apôtre, en nous le recommandant, nous avertit que ce qui est surtout à craindre pour la saine doctrine, ce sont moins les blasphèmes formels et les impiétés grossières, sur lesquels personne ne se méprend, que certaines interprétations et certaines nouveautés qui, tantôt sous des dehors de science, tantôt sous des motifs de perfection, détournent les esprits et les cœurs de la véritable voie.

Aussi, ce que le Fils de Dieu signale dans les faux

prophètes, c'est qu'ils se couvrent de peaux de brebis, bien qu'ils soient au fond des loups ravissants (1); et ce qu'il veut que nous sachions spécialement sur l'ange des ténèbres, c'est qu'il se transforme en ange de lumière (2).

Assurément, plus que personne nous rendons justice à la pureté d'intention des catholiques qui ont, depuis la révolution de février, identifié le christianisme avec la démocratie; ils ont cru sincèrement que c'était une bonne fortune pour la religion. Leur plus grand tort est peut-être d'avoir pensé que l'Église de Jésus-Christ avait besoin, dans nos temps modernes, d'être appuyée sur le système politique auquel ils présument qu'appartient l'avenir des peuples, oubliant que l'Église, divinement fondée, n'a besoin pour se soutenir d'aucun système humain; qu'elle ne peut pas plus vouloir désormais s'appuyer sur la démocratie, qu'elle n'a pu vouloir autrefois s'appuyer sur la monarchie; que les républiques aussi bien que les rois seraient coupables si elles pensaient que c'est sur elles que la religion repose, puisque, même sous la loi figurative, Dieu punissait, en le frappant de mort, celui qui voulait de son bras de chair soutenir l'arche sainte (3).

(1) Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces (Matth., VII, 15).

(2) Ipse enim Satanas transfigurat se in angelum lucis (2 Cor., XI, 14).

(3) Extendit Oza manum ad arcam Dei... iratusque est indignatione Dominus contra Ozam, et percussit eum super temeritate : qui mortuus est ibi juxta arcam Dei (2 Reg., VI, 6, 7).

Quoi qu'il en soit, au milieu du fracas de tant de ruines, du soulèvement de tant de projets, du tumulte de tant d'opinions opposées dans lesquelles l'Évangile est invoqué si hautement et si contradictoirement, nous avons cru entendre le grand Apôtre nous adresser ces paroles : *O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiæ;* et c'est pour cela que nous élevons la voix.

PREMIER CAS DE CONSCIENCE.

SOUVERAINETÉ DU PEUPLE.

1° SA SOURCE.

Peut-on, sans attaquer l'enseignement chrétien sur l'obéissance due aux pouvoirs constitués, admettre le principe de la *souveraineté du peuple?*

DOUTE.

Toutes les Écritures proclament le devoir d'obéir aux puissances établies. A chaque page on rencontre des préceptes comme ceux-ci : « C'est par moi « que règnent les rois et que les législateurs font des « lois justes. C'est par moi que les princes comman- « dent et que les puissants rendent la justice (1). Que « tout homme soit soumis aux puissances supérieu- « res, car il n'y a pas de puissance qui ne vienne « de Dieu. Celles qui existent, c'est Dieu qui les a éta- « blies. C'est pourquoi celui qui résiste à la puissance « résiste à la volonté de Dieu; et par cette résistance « il attire sur lui la damnation (2). » D'ailleurs, toutes

(1) *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt. Per me principes imperant, et potentes decernunt justitiam* (Prov., VIII, 15, 16).

(2) *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit : non est enim*

les traditions du peuple de Dieu sous les deux Testaments présentent le pouvoir souverain comme toujours placé entre les mains d'un seul ou de quelques-uns, auxquels la multitude obéit sans qu'on aperçoive jamais aucune réclamation contre leurs droits, ni aucune revendication de la souveraineté populaire. Comment donc accorder le principe de cette souveraineté avec l'enseignement chrétien, soit écrit, soit traditionnel ?

RÉPONSE.

Pour obtenir une solution vraiment concluante sur toute question relative au droit de souveraineté, il faut, en effet, établir d'abord, comme principe fondamental et absolu, que toute puissance vient de Dieu. Et il est facile de se rendre compte de cette vérité, sur laquelle l'enseignement de la révélation est si formel et si complet (1).

potestas nisi a Deo : quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt (Rom., XIII, 1, 2).

(1) *Dei enim minister est* (*potestas*)... *ideo necessitate subditi, estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam... ministri enim Dei sunt* (*principes*)... (Rom., XIII, 4, 5, 6.) *Subditi estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi quasi præcellenti, sive ducibus tanquam ab eo missis... quia sic est voluntas Dei* (I Petr., II, 13, 14, 15). *Subditi estote Dominis carnalibus... sicut Christo, non ad oculum servientes, quasi hominibus placentes, sed ut servi Christi facientes voluntatem Dei... servientes sicut Domino et non hominibus* (Eph., VI, 5, 6, 7).

Telle est l'importance de cette vérité, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a daigné l'exprimer lui-même de sa bouche divine dans les termes les plus formels, en disant à Pilate : *Non haberes adversum me potestatem ullam nisi tibi datum esset desuper* (Joan., XIX, 11). Au reste, ce principe



En ne considérant que la nature humaine dans son propre fond, il est évident qu'aucun homme n'a en lui-même le droit de dominer ses semblables ni d'en être obéi. Sortis du même néant, issus du même père, sujets aux mêmes infirmités, destinés à la même fin en subissant tous le même arrêt de l'inévitable mort, il est certain que, par la nature, abstraction faite de toute intervention divine dans les choses humaines, nous sommes tous égaux dans nos droits, comme dans notre origine et dans nos destinées.

Si donc Dieu, de qui seul tout vient et tout dépend, n'avait établi ou directement ou indirectement parmi les hommes des supériorités, il n'y en aurait aucune de légitime.

A ce propos, que l'on nous permette de faire une observation incidente, mais bien sérieuse. On a beaucoup parlé, surtout depuis dix-huit ans, contre le pouvoir de *droit divin*. Un grand nombre des hommes éminents qui gémissent le plus aujourd'hui des principes de dissolution qui pénètrent la société, ont employé tout ce qu'ils avaient de talent et d'influence pour discréditer cette croyance, que la puissance publique prend sa racine dans la puissance de Dieu même.

Peut-être souvent n'ont-ils voulu que combattre

n'a pas été introduit dans le monde par l'Évangile ; les anciennes Écritures l'avaient toujours enseigné, même en ce qui concernait le pouvoir des princes persécuteurs du peuple de Dieu. Ses prophètes, tout en en blâmant alors l'usage, en respectaient l'origine. Ainsi Daniel disait à Nabuchodonosor, roi de Babylone : *Deus cœli regnum et fortitudinem et imperium et gloriam dedit tibi* (Daniel, II, 37).



l'application exclusive que, dans un autre parti, on prétendait faire de ce droit divin uniquement en faveur d'un système; mais n'ont-ils pas trop souvent dépassé ce but? Dans ces déclamations furibondes et dans ces dérisions amères contre le *droit divin*, n'ont-ils pas laissé entrevoir que le droit, et surtout le droit politique, était une institution tout humaine, dans laquelle l'homme est le maître absolu de faire et de défaire, de construire et de renverser, sans qu'aucune loi supérieure le domine jamais dans ces œuvres arbitraires de révolution et de reconstitution sociale?

Nous ne savons, et nous n'avons pas à chercher ce qu'ils ont voulu; mais nous sommes bien sûrs de ce qu'ils ont produit : en déclamant sans fin contre la théocratie, ils ont violemment ébranlé, sinon détruit, la foi en l'action de la Providence dans l'organisation et le maintien des sociétés.

Et cependant, si l'on se place en dehors de cette foi, nous portons à tous les hommes d'État le défi solennel de donner une base acceptable à la légitimité d'un pouvoir quelconque. Si le droit ne vient pas de Dieu, le seul droit véritable, c'est la force.

Les vrais auteurs des bouleversements qui désolent le monde et de ceux qui le menacent encore, ne sont donc pas tant les multitudes qui ravagent et conspirent, que les écrivains qui aveuglent et corrompent. Les peuples ont dû cesser de respecter les maîtres de la terre, depuis qu'ils n'ont plus vu sur leurs fronts le

reflet de la majesté divine. Et quelle que soit la forme du gouvernement qui nous est définitivement destiné, il en sera toujours ainsi; parce que, si la terre n'est pas au Seigneur (1), si ce n'est pas lui qui en fait le partage, elle appartient également à tous; parce que, si Dieu n'a pas dit de quelque manière à un homme ou à plusieurs : « Vous commanderez aux autres, » tous ont droit de leur résister.

Nous résumons donc ces réflexions préliminaires et capitales par ces mots : Il n'y a que deux droits possibles dans le monde; le droit divin, ou le droit du plus fort.

Le droit du plus fort, la conscience humaine le repousse. Tout se réduit donc à chercher où est le droit divin, et de voir, pour la question spéciale qui nous occupe, où Dieu a placé la souveraineté.

Dans cet ordre de choses, la volonté divine peut se manifester à nous de deux manières : explicitement et directement, par des oracles exprès et des institutions immédiatement et absolument théocratiques; indirectement et implicitement, par certains besoins impérieux et généraux qui sont la révélation de l'ordre divinement établi dans la nature.

Dans le premier cas, le droit divin se présente avec des caractères nets, précis, déterminés, incontestables. Ainsi, quand Dieu a daigné se choisir un peuple pour en être lui-même, non-seulement le roi su-

(1) *Domini est terra et plenitudo ejus : orbis terrarum et universi qui habitant in eo* (Ps., XXIII, 1).

prême, comme il l'est toujours, mais le souverain immédiat et particulier; quand il lui a fait dire par ses prophètes : « Le Seigneur ton Dieu t'a choisi pour « que, parmi tous les peuples qui sont sur la terre, tu « lui sois un peuple spécial (1); » quand il a bien voulu, par des lois détaillées, déterminer les devoirs et les fonctions de chacun de ses mandataires visibles ; alors toute contestation et toute illusion étaient évidemment impossibles sur l'origine et la légitimité des droits de ceux qui avaient le commandement.

Ainsi encore, pour tous ceux qui croient à l'Église, à l'institution du ministère pastoral, à la double hiérarchie d'ordre et de juridiction, à la mission supérieure des apôtres et de leurs successeurs, à la primauté d'honneur et de pouvoirs donnée à saint Pierre, pour ceux-là ce droit divin est évident ; parce que, dans ces hommes faibles et mortels comme les autres, la foi révèle les ministres de Dieu, les dispensateurs de ses mystères, les plénipotentiaires dont Dieu lui-même a promis de ratifier les arrêts dans les limites de leur mission (2).

Mais Dieu n'a pas voulu organiser ainsi immédiatement et visiblement toutes les sociétés humaines. Il en a établi deux pour servir de modèle, et il a ensuite laissé à la liberté de l'homme le droit de constituer

(1) Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus pecularis de cunctis populis qui sunt super terram (Deut., VII, 6).

(2) Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei (I Cor., IV, 1). Sicut misit me pater et ego mitto vos (Joan., 20, 21).



les autres en se rapprochant plus ou moins de ces deux types divins, selon que les manifestations de sa providence en feraient sentir le devoir et le besoin.

Maintenant, où trouver le droit divin dans ces sociétés qui sont l'œuvre de l'homme ?

Pour répondre à cette question capitale, établissons d'abord, comme principes fondamentaux :

1° Que ce qui est une nécessité de la nature est la volonté de Dieu ;

2° Que se constituer en société est, pour les peuples, une nécessité impérieuse de la nature ;

3° Qu'une société n'existe et ne se conçoit pas plus sans une puissance souveraine et dirigeante, qu'un corps vivant ne se conçoit sans tête.

D'où il suit que la souveraineté est dans toute société une condition voulue de Dieu.

On sait que cette souveraineté peut revêtir trois formes diverses : qu'elle peut être monarchique, aristocratique, ou démocratique. Ces trois formes sont en elles-mêmes, de l'aveu de tous, également légitimes; et nous dirons plus tard jusqu'à quel point, une fois établies, elles sont sacrées.

Mais comment s'établissent-elles?

L'histoire nous montre que les pouvoirs souverains naissent de circonstances très-diverses. Souvent, au berceau des peuples, on voit qu'ils ne furent pas autre chose que l'autorité patriarcale s'étendant successivement à plusieurs familles. Quelquefois ils furent le résultat de la conquête ou de l'usurpation.



D'autres fois ils sortirent de l'élection ou de l'acclamation de tous ou de quelques-uns. Et malgré cette diversité d'origine, ils peuvent également être ou devenir, à certaines conditions, réguliers et légitimes.

Cependant il faut reconnaître que plusieurs de ces pouvoirs, ayant été injustes à leur naissance, ne pouvaient alors en aucune manière représenter la volonté de Dieu, qui repousse essentiellement toute injustice (1).

Quels sont donc ceux dont la source est incontestablement pure? Et, pour nous renfermer uniquement dans la question spéciale qui a été posée, quelle est, dès le moment de son origine, la valeur du pouvoir souverain issu de l'élection, et d'où lui vient alors cette valeur?

C'est ici que nous entrons dans le cœur même du sujet.

Pour que nous n'ayons aucun doute sur cette vérité générale, que l'élection peut être, en certains cas, une source légitime de la souveraineté, Dieu a voulu nous en donner un exemple dans l'histoire du peuple même qu'il s'était choisi, et dont, comme nous l'avons rappelé, il avait daigné se faire le législateur temporel et le souverain immédiat.

Généralement c'est Dieu lui-même qui désignait les chefs du peuple hébreu, souvent par la voix de ses prophètes (2), et quelquefois par des signes mi-

(1) Non Deus volens iniquitatem tu es (Ps., v, 5).
(2) Josué est désigné par Moïse (Deut., XXXI); Barac par Debbora (Jud.,

raculeux (1). Cependant il arriva que les enfants d'Israël, après de longues prévarications, livrés aux Philistins et aux Ammonites leurs ennemis, n'ayant plus à leur tête aucun envoyé du Seigneur, se choisirent Jephté pour juge, en lui disant : « Venez, et soyez notre prince, et combattez avec nous contre les fils d'Ammon (2). » L'Écriture nous apprend que cette élection fut bénie de Dieu, que des succès extraordinaires en furent la confirmation, et que l'esprit du Seigneur reposa sur Jephté (3).

On peut donc déjà conclure, de cet exemple, que dans un moment d'anarchie, et toutes les fois qu'un peuple n'a plus de pouvoir régulier et légitime, il peut, à défaut d'autre moyen plus facile et plus sûr, se donner lui-même des chefs ; que ces chefs ainsi élus sont investis d'une vraie souveraineté, à laquelle tous doivent respect et soumission, parce qu'elle est dans l'ordre, et que, dans la rigueur des termes, une fois constituée, elle est investie d'un droit divin.

Mais, quand même les saintes Écritures ne nous offriraient pas ce témoignage, la légitimité de la forme élective ne viendrait-elle pas du droit suprême de la nécessité ? N'avons-nous pas établi qu'une société ne

IV) ; Saül est sacré et proposé au peuple par le prophète Samuel (I Reg., IX et X). Il en est de même de David (I Reg., XIV, et II Reg., II).

(1) La mission de Gédéon est prouvée par divers signes miraculeux (Jud., VI et VII). Celle de Samson est une série de prodiges (Jud., XIII et seq.).

(2) Ad te venimus ut proficiscaris nobiscum et pugnes contra filios Ammon, sisque dux omnium qui habitant in Galaad (Jud., XI, 8). Fecitque eum populus principem sui (*Ibid.*, II).

(3) Factus est super Jephte spiritus Domini (Jud., X, 29).

peut ni subsister ni se concevoir sans des chefs qui la gouvernent ? Et ne s'ensuit-il pas que, lorsqu'elle en manque, elle trouve le droit de s'en donner dans le besoin même d'en avoir ?

Presque toujours alors un pacte intervient qui détermine et consacre les pouvoirs et les obligations du souverain élu, en même temps que les devoirs et les libertés du peuple qui l'a choisi. Une société ainsi constituée, et que, pour cette raison, on appelle *societas pactitia*, est parfaitement régulière, légitime, et selon l'ordre établi de Dieu. C'est encore une vérité placée hors de toute contestation.

Maintenant, de ce que le peuple peut ainsi se donner un souverain, n'est-il pas permis de conclure qu'il l'est lui-même, et que ces pouvoirs qu'il délègue, qu'il détermine et qu'il limite, il les possède éminemment et les domine toujours souverainement ?

C'est, en effet, sur ce raisonnement que repose tout le système de la souveraineté du peuple. Nous devons reconnaître que l'enseignement catholique admet cette argumentation. Cependant la suite de cet écrit fera voir quel en est précisément le sens.

Il nous suffit, en réponse au premier cas posé, d'avoir d'abord établi les principes généraux qui doivent servir à la solution des questions suivantes.

SECOND CAS DE CONSCIENCE.

SOUVERAINETÉ DU PEUPLE.

2° SA NATURE.

Peut-on, sans violer le droit naturel, qui est éminemment le droit divin, contester au peuple la souveraineté *permanente*?

DOUTE.

Tous les hommes étant par la nature égaux et libres, ceux qui, parmi eux, exercent la souveraineté ne peuvent le faire qu'en vertu d'une délégation. Et cette délégation doit toujours être révocable, attendu que ceux qui l'ont donnée ne veulent pas et ne peuvent pas se dépouiller des droits d'où elle découle. Comment donc le peuple ne resterait-il pas toujours souverain, puisqu'il l'est éminemment?

RÉPONSE.

Nous avons besoin, avant tout, de signaler ici une erreur de langage dans laquelle on tombe fréquemment. Tous les jours on prend la *démocratie* pour la *souveraineté du peuple*, et réciproquement. Il en

résulte, comme on va le voir, les plus déplorables confusions d'idées.

La souveraineté est un droit; la démocratie est une forme. Le droit vient originairement de Dieu; la forme peut venir uniquement du peuple.

La question est donc de savoir, non pas si la démocratie ou république peut être permanente chez une nation, si elle peut en droit s'y perpétuer avec toutes ses formes électives, ce qu'aucun de nos enseignements n'a jamais mis en doute; mais si, les pouvoirs publics étant une fois dûment constitués, la souveraineté est entre les mains de ces pouvoirs ou entre celles du peuple.

Remarquons que la question est la même au fond, soit que le peuple ait proclamé un roi, soit qu'il ait organisé une démocratie (1). Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de savoir si le peuple, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens, est supérieur à ce que l'on appelle les *pouvoirs publics ;* s'il peut résister à ces pouvoirs, s'il peut les déposséder à son gré, ou bien, s'il leur est inférieur, et si, en conscience et selon la doctrine catholique, il leur doit obéissance.

Avant de répondre directement à cette question, nous avons d'abord à nous demander si l'acte même

(1) La même au fond, en ce sens que la délégation régulière du pouvoir par le peuple en implique l'aliénation, au moins quant à son exercice pour le temps et dans les termes qu'il a été délégué; mais il y a cette différence que dans la démocratie les pouvoirs sont partagés entre plusieurs, et que la délégation qui en est faite n'est que temporaire, au moins pour les pouvoirs exécutif et législatif.

par lequel le peuple se donne des chefs pour se constituer en société, est vraiment, et dans toute l'étendue des termes, un acte de souveraineté. On peut être surpris de cette demande, et cependant on va voir qu'elle est loin d'être oiseuse.

Il est bien vrai que, dans la nomination de ses représentants, un peuple démocratique fait un acte d'autorité suprême, en ce sens qu'il ne peut être dans cet acte ni forcé, ni contrôlé, ni réformé par aucun autre pouvoir politique ; et, sous ce rapport, c'est vraiment un acte de souveraineté.

Mais en est-il de même sous tous les autres rapports ? Ne faut-il pas remarquer, 1° que la souveraineté renferme encore essentiellement l'exercice de bien d'autres droits que celui de délégation ; que la souveraineté, pour être complète, doit pouvoir faire la paix et la guerre, faire des lois, battre monnaie, etc., droits que le peuple n'exerce jamais par lui-même, au moins parmi nous ; 2° qu'en se donnant des chefs, le peuple ne fait que satisfaire un de ses besoins les plus impérieux, puisque, encore une fois, il lui faut absolument des chefs pour sa constitution et sa conservation comme société ; 3° enfin, que cette sorte de souveraineté, dont on veut le rendre si fier, se réduit, après tout, à le mettre sous la main de ceux qu'il s'est préposés ?

On voit donc déjà que, même dans le moment accidentel et fugitif où le peuple exerce le plus pleinement ce qu'on appelle sa toute-puissance, il s'en faut

qu'il ait l'exercice immédiat d'une souveraineté complète. Comment donc l'aurait-il après l'accomplissement et, pour ainsi dire, la consommation de ce devoir ?

Ainsi, en prenant la souveraineté dans toute l'étendue de son acception véritable, et surtout dans la plénitude de son suprême exercice, il est faux que le peuple la possède jamais (1).

Maintenant, une fois les pouvoirs publics légitimement constitués, dans quelle situation le peuple est-il vis-à-vis d'eux? Puis, que sont ces pouvoirs et d'où vient leur autorité?

Si l'autorité ne leur était vraiment venue que du peuple, si c'était le peuple seul qui la leur eût conférée en la prenant uniquement dans son propre fonds, on pourrait peut-être lui reconnaître le droit de la leur enlever à son gré; et, dans ce cas, il leur demeurerait toujours supérieur.

(1) Le cas où un peuple semblerait le plus en possession de sa propre souveraineté serait celui où, sans se nommer aucun chef, il déciderait tout à la majorité des voix. Eh bien, même dans cette hypothèse à peu près toute fictive, que serait, pour les individus, cette souveraineté flottante qui appartiendrait à tous sans que personne fût sûr à l'avance de la posséder jamais; à laquelle vous participez aujourd'hui, puis qui vous échappe et vous combat demain? Oserait-on appeler cette situation un état de souveraineté, quand ce serait tout au plus une certaine organisation de l'anarchie.

Si l'on dit que c'est toujours alors la majorité qui est souveraine, nous demanderons ce que c'est au fond que ce droit des majorités, sinon une délégation conventionnelle à une puissance indéterminée, c'est-à-dire à la plus incertaine, souvent à la plus aveugle et quelquefois à la plus formidable des puissances. Sans doute, cette délégation peut être légitime comme toute autre, mais il ne faut pas oublier que c'en est une, et que le pouvoir qui en résulte n'est pas toujours du premier ordre. Qui oserait dire que le pouvoir de la majorité des soldats est supérieur à celui du général?

Mais l'enseignement chrétien peut-il admettre un pareil système? Trouve-t-on quelque part, ou dans nos livres saints ou dans aucun monument de nos traditions, que le pouvoir vient du peuple, comme de sa source première? La tradition et l'Écriture ne sont-elles pas, au contraire, d'accord pour proclamer que le pouvoir vient originairement de Dieu, et de Dieu seul. Pour peu que l'on ait quelque idée des saines doctrines, peut-on oublier cette vérité primordiale?

Que ce pouvoir s'appelle démocratie, aristocratie, monarchie; qu'il vienne de l'élection ou de l'hérédité, il n'importe (1) : dès lors qu'il est régulier, qu'il est reconnu, et qu'il fonctionne, sa majesté est inviolable et sacrée (2).

Maintenant revient l'objection, que cependant le pouvoir doit sortir du peuple, puisque c'est le peuple qui le confère; que personne ne peut donner ce qu'il n'a pas; et qu'ainsi, pour faire un souverain, collectif ou individu, il faut être souverain soi-même.

Nous répondons qu'il y a une différence radicale et profonde entre posséder le dépôt de l'autorité publique, et en avoir l'exercice. Un pouvoir qu'on ne

(1) Excepté, comme nous l'avons dit, quant à l'étendue et à la durée.

(2) On demandera peut-être à quels signes se distinguent les pouvoirs qui sont revêtus de ces trois caractères. Nous répondrons que c'est là une question d'appréciation et de fait, et que nous ne traitons ici que des questions de principe et de droit. Nous pensons d'ailleurs qu'en présence des partis qui divisent la France, même dans les rangs de ceux qui s'appellent les amis de l'ordre, il y aurait, au moins pour le moment, imprudence à remuer cette matière. Cependant la réponse à cette question délicate se trouvera énoncée implicitement et d'une manière générale par l'ensemble de cet ouvrage.

peut exercer qu'en le déléguant n'est pas une souveraineté ; c'en est seulement le germe. Celui-là seul est souverain qui a des subordonnés et qui leur commande, de telle sorte que son commandement atteigne leur conscience.

Or, le peuple n'est jamais cela. Il ne commande pas : il délègue, pour être lui-même commandé de droit divin.

En effet, qu'un roi soit ou non l'élu du peuple, par cela seul qu'il est roi, il est, dans les limites des attributions conférées, le représentant de l'autorité divine. Tous ceux qui forment le peuple dont il est devenu le souverain sont tenus de lui obéir, non pas seulement parce qu'ils s'y sont obligés par un pacte spécial, autrement ceux qui n'auraient pas adhéré formellement à ce pacte ne seraient pas tenus à l'obéissance, mais parce que c'est l'ordre établi de Dieu (1).

En faisant l'élection des dépositaires de la puissance publique quelle qu'elle soit, législative ou exécutive, consulaire ou impériale, un peuple fait donc deux choses très-distinctes : d'abord, il donne ce qu'il possède en lui-même et ce dont il peut pleinement disposer : ainsi il consent au sacrifice d'une partie de ses biens et de sa liberté ; mais ensuite, il transmet ce qui vient de Dieu seul, et ce que Dieu, par les lois constitutives du genre humain, a voulu mettre à la

(1) Quæ autem sunt, a Deo ordinata sunt. (Rom., XIII, 1.)

tête de toute société complète; il transmet le droit, l'autorité, la suprématie, c'est-à-dire quelque chose qui place un homme, non pas seulement en apparence et par convention, mais en toute réalité et devant Dieu, au-dessus de ses semblables, au-dessus de ceux qui d'ailleurs, par toutes les conditions de la nature, sont ses égaux. C'est pour cela que, dans le langage de la religion, les chefs s'appellent des *supérieurs*, et qu'on leur doit, en vertu de leur position, respect, obéissance, fidélité (1).

Il est donc incontestable que le peuple, même considéré dans tout l'ensemble des citoyens, est inférieur à ses chefs. Nous trouvons même cette vérité si élémentaire, que nous avons quelque honte à l'écrire, puisqu'elle résulte du sens le plus grammatical des mots, et que, dans toutes les langues, quand on met en corrélation le mot *chefs* et le mot *peuple*, chacun comprend à l'instant même que l'un indique ceux qui sont préposés, et l'autre, la collection de ceux qui sont subordonnés.

Aussi, quand, à une époque d'exaltation révolutionnaire, on osait appeler un roi le premier commis de la nation, non-seulement on manquait à la religion, qui fait une obligation toute particulière d'honorer cette haute puissance, *Regem honorificate* (2),

(1) Admone illos principibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire et ad omne opus bonum paratos esse. (Tit., III, 1.)

(2) I Petr., II, 7.

mais de plus on outrageait la langue et le bon sens (1).

Ajoutons qu'on attaquait la société tout entière en altérant une de ses conditions essentielles, le respect pour le pouvoir.

Aussi recueillons-nous aujourd'hui les fruits amers de ce qu'on a semé alors, et de ce qu'on n'a cessé de propager depuis cette lamentable époque. N'est-ce pas parmi nous un cri général de douleur et d'effroi

(1) Ce principe, que l'autorité d'un pouvoir élu ne peut être qu'une émanation de celui des électeurs réunis, est démenti par des faits éclatants. Ainsi, dans un ordre de choses parallèle sans être identique, croit-on que les cardinaux qui font l'élection d'un pape aient en eux tout le pouvoir papal? Croit-on que les peuples que l'on a vus autrefois placer eux-mêmes par acclamation sur un siége épiscopal un prêtre de leur choix, avaient en eux le pouvoir d'évêque?

Et, si l'on veut même étudier avec soin les faits analogues que l'on rencontre si souvent dans l'histoire profane, verra-t-on que jamais, excepté de nos jours, la pensée de la souveraineté de la multitude soit entrée pour rien dans les actes de l'élection? Est-ce que les soldats romains, quand ils se choisissaient pour général (*imperator*) le plus brave d'entre eux; est-ce que les Francs nos aïeux, quand ils acclamaient, en l'élevant sur leurs boucliers, les premiers de nos rois, ont jamais, en agissant ainsi, prétendu être collectivement ou un roi ou un *imperator?* Ils ont voulu tout simplement, les uns et les autres, exercer le droit incontestable de se donner un chef et de lui en déléguer le pouvoir, avec la seule volonté de lui obéir, parce qu'ils en avaient besoin, et qu'ils choisissaient pour cette fonction le plus capable et le plus digne.

Au reste, nous croyons ne rien hasarder en affirmant que, malgré toutes les fausses doctrines de souveraineté répandues parmi nous, la plus grande partie des électeurs du 10 décembre n'ont pas voulu autre chose que donner un chef puissant à la France, et que, loin d'être guidés dans leur choix par la pensée qu'ils étaient eux-mêmes le souverain, ils ont précisément choisi le nom qui leur semblait pouvoir le mieux combattre cette fausse et dangereuse doctrine.

Il en a été ainsi dans l'histoire de toutes les nations, jusqu'aux erreurs sociales, dont le premier germe se découvre dans le protestantisme, et dont la théorie complète a été formulée par le sophiste de Genève.

que cette parole, devenue vulgaire à force d'être répétée : Il n'y a plus de respect pour personne.

Mais de quoi se plaint-on ? N'a-t-on pas voulu ce résultat? N'a-t-on pas livré à la dérision et au sarcasme ces époques déjà tout historiques où la majesté du prince, toujours enveloppée d'un certain prestige, était saluée de loin par le sentiment unanime d'une vénération exceptionnelle et vraiment religieuse? N'a-t-on pas décrié cette disposition des peuples comme l'effet de l'ignorance et de la superstition? Et pour faire disparaître à tous les yeux l'auréole de la majesté souveraine, n'a-t-on pas répété sur tous les tons, comme une découverte curieuse, que les princes, quels qu'ils soient, ne sont que des hommes comme les autres? ce que, pour le dire en passant, nous soutenons n'être pas vrai dans tous les sens (1). Et enfin, n'a-t-on pas ajouté, ce que précisément nous combattons en ce moment, que le peuple leur reste toujours supérieur, qu'ils ne sont toujours que ses délégués et ses mandataires (2)?

(1) Non, les chefs des nations ne sont pas en tout semblables aux autres hommes, puisque, comme nous l'avons établi, ils ont reçu de Dieu un droit de prééminence et une autorité sacrée. Ce qui faisait dire à saint Cyrille d'Alexandrie (de Rect. fid. ad Theodor.) : *Vos estis summarum dignitatum fontes, et supra omnem eminentiam.*

(2) En combattant cette doctrine, nous ne voulons en aucune manière diminuer les devoirs des chefs du peuple, quelque nom qu'ils portent. Il leur est expressément défendu de s'élever par l'orgueil au-dessus de leurs frères : *Nec elevetur cor ejus in superbiam super fratres suos* (Deut., XVII, 20). Ils doivent se rappeler qu'ils sont faits pour le peuple, et non pas le peuple pour eux. A l'encontre des rois des gentils, les princes chrétiens doivent se faire les serviteurs des autres. Mais que l'on remarque qu'en leur donnant ce précepte sublime, Notre-Seigneur constate leur prééminence, *qui major*

Que s'en est-il suivi et que devait-il s'ensuivre? Qu'aujourd'hui l'autorité, comme telle, n'existe plus dans le sens moral; que sa parole n'a plus rien par elle-même qui la distingue de toute autre parole; qu'il lui faut ou le talent pour séduire, ou la force pour contraindre, et que, en exceptant peut-être l'état militaire et la carrière ecclésiastique, ce mot, *Mon supérieur le veut*, n'est plus par lui-même une puissance devant laquelle les âmes s'inclinent spontanément par un mystérieux instinct d'ordre et de foi, mais seulement une force coactive que l'on subit sans respect et sans amour, par le seul fait de la nécessité ou du calcul.

Dès lors qu'il en a été ainsi pour la plus haute autorité sociale, il a dû bientôt en être de même à l'égard de toutes les autres.

Déjà, en effet, dans les populations imbues de fausses doctrines, chacun voulant pour soi cette souveraineté attribuée à tous, ne voit plus dans les hommes chargés des intérêts publics que des agents responsables qu'il combat, et souvent encore des heureux dont il est jaloux. Et ce sentiment de domination personnelle s'emparant peu à peu de toutes les classes, passant de la grande société générale aux sociétés particulières, de la nation à la commune, de la

est. C'est ainsi que toujours la religion, en même temps qu'elle prêchait aux princes leurs devoirs avec une admirable liberté, ne permit cependant jamais d'oublier qu'ils sont les grands de la terre : *Magnato humilia cor tuum* (Eccl., IV). Toujours elle les honora, même en les réprimandant.

commune à l'atelier, de l'atelier à l'école, de l'école à la famille, détruit cette organisation antique qui présentait chaque peuple comme un corps vivant et agissant dans la subordination paisible de ses hiérarchies, pour y substituer une agrégation d'individualités en proie à je ne sais quel travail douloureux de déclassement, qui tend sans cesse à tout bouleverser, qui soulève par des ambitions violentes les classes inférieures contre celles qui les dominent, et qui, de la sorte, échauffé de plus en plus par les doctrines monstrueuses de l'école socialiste, peut jeter toutes les nations dans leur ruine, et le monde entier dans le chaos.

Voilà ce qui serait la conséquence inévitable, rigoureuse et logiquement légitime de ce seul principe : *Le peuple est toujours souverain.*

Il n'est donc pas vrai que sa souveraineté soit *permanente.*

TROISIÈME CAS DE CONSCIENCE.

SOUVERAINETÉ DU PEUPLE.

3° SES LIMITES.

Peut-on, sans nier le principe même de l'élection, que l'on vient de reconnaître comme venant de Dieu, refuser au peuple le droit de *révoquer* les pouvoirs qu'il peut instituer ?

DOUTE.

Il résulte au moins, de ce qui vient d'être dit, que le peuple, possédant en lui-même la racine du pouvoir, peut nommer ceux qui doivent en être revêtus.

Cette nomination dépend donc absolument de lui. Or, si elle dépend de lui, comment ne pourrait-il pas en disposer? Comment ne pourrait-il pas la révoquer? Et comment, par ces nominations et ces révocations qui dépendent de lui, ne pourrait-il pas légitimement renverser et supplanter tous les autres pouvoirs?

RÉPONSE.

C'est donc déjà un principe admis, que le pouvoir qui réside dans le peuple ne comprend pas l'exercice de toutes les attributions de la souveraineté proprement dite; qu'au fond, le peuple n'en exerce immé-

diatement qu'une : celle qui consiste à déléguer son pouvoir et à se choisir des chefs.

Toutefois il faut d'abord reconnaître, comme l'exprime l'objection, que, sauf le cas tout exceptionnel de la théocratie, Dieu ne donne pas immédiatement le pouvoir aux princes de la terre ; et c'est en cela qu'ils diffèrent des chefs de l'Église (1). Ce pouvoir

(1) Nos plus célèbres théologiens sont de ce sentiment, et enseignent que Dieu ne communique pas la puissance séculière de la même manière que les pouvoirs ecclésiastiques. Nous pouvons citer le savant cardinal Bellarmin, qui déplut tant au roi d'Angleterre pour avoir prouvé que le pouvoir des rois ne vient pas de Dieu immédiatement comme celui des pontifes. On peut aussi consulter Suarez (*de Sum. Pont. potest.*, cap. 2) ; le cardinal Cajetan (apolog. seu tract. 2, *de Auct. pap.*, p. 2, c. 10) ; Castro (lib. I, *de Leg. pœnal.*, c. 1) ; Driedo (lib. 1, *de Libert. Christ.*, c. 19) ; Victoria (*In relect. de potest. civil.*, n. 8 et seq.) ; Soto (lib. IV, *de Justit. disput.*, 21) ; Molina (tract. 2, *de Justit. disp.*, 21, n. 14).

Saint Thomas, sans être aussi formel que les auteurs précités, suppose toujours et insinue souvent que le pouvoir civil ne vient pas immédiatement de Dieu. Les jurisconsultes du droit romain partageaient généralement ce sentiment. Les SS. Pères ont constamment parlé du pouvoir de l'homme sur l'homme comme immédiatement transmis par les volontés humaines. Ainsi, saint Ambroise (*ad Coloss.*, 3), saint Augustin (*de Civit. Dei*, c. 15 et lib. quæst. *in Gen.*, q. 153), saint Grégoire (lib. 21, *Moral.*, cap. 10, alias 11, et *in Pastoral.*, p. 2, c. 6). Nous ne citerons que ce texte de saint Augustin (lib. III, *Confess.*, cap. 8) : *Generale pactum est societatis humanæ obedire regibus suis* : d'où l'on peut conclure que le pouvoir des chefs de l'État et l'obéissance qui leur est due ont leur fondement immédiat dans le pacte social et ne dérivent ainsi que médiatement de la volonté de Dieu.

Un commentateur estimé de nos saintes Écritures résume en ces termes les doctrines des docteurs catholiques sur le point en question : *Potestas sæcularis est a Deo* MEDIATE; *quia natura et recta ratio quæ a Deo est dictat et hominibus persuasit præficere reipublicæ magistratus a quibus reguntur. Potestas vero* IMMEDIATE *est a Deo instituta ; quia Christus ipse Petrum et apostolos Ecclesiæ præfecit.* (Cornel. a Lapid., in cap. XIII, Ep. ad Rom., not. 1.)

On peut faire remonter au temps de Louis de Bavière l'origine des prétentions du pouvoir séculier au droit *immédiatement* divin. Alors, dans une constitution impériale publiée contre le souverain pontife, les princes de l'empire voulurent établir que la dignité et la puissance impériales pro-

leur arrive par une médiation humaine, et quand ils sont élus, c'est le peuple électeur qui est cette médiation.

Maintenant on demande si ce droit de nomination, qui est pleinement reconnu comme appartenant au peuple, est absolu entre ses mains, tellement qu'il puisse en disposer à son gré tout aussi bien pour révoquer la nomination que pour la faire?

Afin de bien évaluer la portée de cette question, considérons avant tout attentivement ce qui résulte de l'établissement régulier des pouvoirs suprêmes, surtout quand ces premiers pouvoirs sont complétés eux-mêmes par la hiérarchie des pouvoirs secondaires. Il en résulte la constitution de la société.

Cette constitution sociale, étant légitime dans son principe et dans son ensemble, établit et consacre pour tous et pour chacun des intérêts et des droits publics et particuliers, qui tous sont reconnus, protégés, défendus par la loi de Dieu; c'est-à-dire que, à moins de raison légitime, on ne peut leur porter

cèdent immédiatement de Dieu seul, *declaramus quod imperialis dignitas et potestas est immediate a Deo solo*. Cette doctrine se produisit ainsi formulée pour la première fois dans un acte émané d'un prince excommunié par deux papes, et qui abusa de la force jusqu'à vouloir déposer Clément VI et mettre un antipape sur la chaire de saint Pierre. Depuis cette époque, les ennemis du saint-siége se montrèrent en général partisans zélés de l'origine divine du pouvoir civil par *communication immédiate* de Dieu, sans avoir pu produire en sa faveur aucun texte ni de la sainte Écriture ni des SS. Pères. Les protestants s'en montrèrent généralement les ardents défenseurs, quoiqu'on cite quelques luthériens qui combattirent cette exagération dans les prétentions des puissances séculières. Nous regrettons d'avoir à faire remarquer que la fameuse Déclaration de 1682 favorisait manifestement ces mêmes prétentions.

atteinte sans manquer à cette loi suprême. Il faut donc raisonner ici en face de cette situation.

En reconnaissant au peuple le droit de se choisir des chefs pour satisfaire au plus impérieux de ses besoins, nous avions fait et nous pouvions très-bien faire abstraction de ces droits acquis et de ces intérêts innombrables qui résultent de la constitution d'une société tout entière; mais quand il s'agit de renverser des pouvoirs établis, reconnus, en plein exercice, alors il est impossible de ne pas en tenir compte.

On voit donc déjà par ce seul énoncé que, dans la haute question qui nous occupe, la révocation est pour la conscience une œuvre beaucoup plus difficile, plus compliquée, plus étendue que l'élection.

D'autant plus que changer, surtout par la violence, les pouvoirs établis, c'est faire une révolution, et qu'une révolution opérée par la force, indépendamment des intérêts qu'elle blesse et des droits qu'elle renverse, amène presque toujours des souffrances et des dangers publics.

Or, la société, considérée dans son ensemble comme personne morale, a vis-à-vis d'elle-même des devoirs aussi formels, sinon plus rigoureux que ceux qui sont imposés à chacun de nous vis-à-vis de soi. Il ne lui est, dans aucun cas, permis de se nuire. Elle peut sacrifier des intérêts particuliers pour le bien général; mais le bien général, jamais pour rien au monde elle ne peut en faire le sacrifice.

Ainsi, le droit et l'intérêt de tous, les intérêts et les droits de chacun, voilà ce qui se dresse devant un peuple comme une immense protestation quand il veut renverser son gouvernement et changer violemment ses chefs. Il est donc certain d'abord qu'il ne peut pas le faire arbitrairement.

Mais ne peut-il pas le faire au moins quand c'est devenu un besoin public? Ainsi ne peut-il pas se défaire d'un oppresseur et d'un tyran? ne peut-il pas renverser des pouvoirs publics qui abusent de leur position, et sortent de leurs voies légitimes? Alors l'insurrection, bien loin d'être défendue, n'est-elle pas un devoir? Voilà la question capitale.

Nous l'acceptons, et nous entrerons avec d'autant plus de calme et de franchise dans son examen, qu'elle est plus brûlante et plus actuelle.

Aujourd'hui que toute l'Europe est en convulsion et en alarmes par suite des insurrections populaires; aujourd'hui que ces insurrections, triomphantes sur quelques points, étouffées sur quelques autres, sont menaçantes partout, il faut bien en examiner la valeur morale, autant pour apprécier ce qui s'est fait, que pour guider les catholiques dans ce qui pourrait se faire ou se tenter encore.

D'ailleurs, nous devons la vérité à tous : nous l'avons dite aux Rois-Monarques, nous voulons la dire aux Peuples-Rois.

Toutefois, reconnaissons-le avant tout, au moins comme théorie et comme principe : il est pour les

sociétés, aussi bien que pour les individus, des cas de légitime défense. Puisqu'elles ont le rigoureux devoir de veiller et de pourvoir à leur propre conservation, elles ont le droit, non moins rigoureux, de réprimer tout ennemi, soit du dedans, soit du dehors, qui tendrait à les détruire. C'est pour cette situation, quand elle est poussée à la dernière extrémité, que quelques théologiens ont pu dire qu'il est permis de se défaire d'un tyran (1).

Mais quelles sont ces circonstances extrêmes? Quelles conditions doivent-elles présenter pour rendre vraiment légitime une insurrection? Que doivent faire, avant de s'y déterminer, ceux qui se trouvent dans le cas d'y prendre part? Autant de questions particulières, qu'il est indispensable d'examiner sérieusement pour avoir une solution complète sur la question générale.

Quiconque a étudié la vie des nations, doit d'abord reconnaître, comme un fait d'expérience, que des mécontentements, même très-considérables contre un gouvernement, ne sont pas toujours la preuve qu'il soit, même légèrement, dans ses torts. Il arrive quelquefois que les mesures les plus utiles et les plus nécessaires, en heurtant certains préjugés et certaines passions, soulèvent des mécontentements terribles dans une partie nombreuse de certaines populations.

(1) *Si sit intolerabilis excessus tyrannidis*, dit saint Thomas, QUIBUSDAM *visum fuit*, ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis (*De Regimin. princ.*, lib. I, c. 6).

Dans le cas même où le gouvernement commet quelques fautes, elles sont, surtout aujourd'hui, bientôt exagérées par des commentaires injustes et des déclamations déraisonnables, tellement que, si on s'en rapportait aux récits et aux appréciations vulgaires, on serait porté à croire que le pouvoir est tout à fait sorti de la droite voie; qu'il ne remplit plus du tout son mandat; et qu'ayant sacrifié tous les intérêts publics, trahi et livré la nation, il est devenu inique, oppresseur, digne d'être éloigné comme un fléau.

Et cependant, souvent alors, si l'on veut se rendre compte froidement de l'état des choses, on verra que, tout bien pesé, les torts énormes qu'on lui reproche sont compensés par des services précieux et considérables; que ces torts sont d'ailleurs la suite inséparable de l'infirmité humaine; que le pouvoir nouveau que l'on pourrait substituer à celui contre lequel on s'indigne, en aurait nécessairement d'autres, et peut-être de plus graves : d'autant plus que, souvent, ce nouveau pouvoir, c'est l'inconnu avec tous ses périls et quelquefois tous ses abîmes.

La première chose donc qu'on est obligé de faire avant de recourir à ce moyen terrible que l'on appelle l'insurrection, et dont une révolution doit être la conséquence, c'est d'examiner sérieusement, longtemps, et avec le concours de toutes les lumières dont on peut disposer, si vraiment la situation l'exige.

Or, pour que la situation l'exige, et par consé-

quent pour que cette tentative formidable puisse être permise, il faut être moralement sûr,

1° Que, tout bien compensé, le pouvoir établi fait plus de mal que de bien, et que, par cela même, il n'est plus selon Dieu;

2° Que les inconvénients toujours très-graves d'une révolution seront notablement moindres que ceux de la situation déjà faite;

3° Qu'il n'y a pas d'autre moyen que l'insurrection pour sortir suffisamment de cet état de souffrance et de péril;

4° Enfin, que telle est la conviction des hommes les plus capables de bien juger la question, et de ceux surtout qui occupent dans l'État la place la plus rapprochée des pouvoirs suprêmes.

Nous croyons utile d'expliquer en quelques mots chacune de ces conditions, et d'en prouver la nécessité.

1° Pour qu'il soit permis de renverser un pouvoir établi, il faut que, tout bien compensé, ce pouvoir fasse plus de mal que de bien, non pas à quelques individus, mais à l'ensemble de la société.

La raison en est très-simple. Tant qu'il fait plus de bien que de mal, il tient par ce surplus de bien à l'ordre établi de Dieu, et dès lors il est, par ce côté, toujours inviolable. Cette raison, considérée en elle-même, étant en quelque sorte mathématique, n'a besoin d'aucun développement.

Mais il faut être sûr qu'en effet cette première con-

dition existe : or, pour en être sûr, ne faut-il pas connaître, au moins en général, afin de les comparer, le bien et le mal qui résultent de l'action du pouvoir. Et lors même que l'on a suffisamment cette connaissance, ne doit-on pas craindre qu'étant naturellement beaucoup plus sensible au mal qu'au bien, on n'exagère l'un en s'aveuglant sur l'autre? Que de princes dont les immenses bienfaits n'ont été reconnus et surtout appréciés qu'après leur chute ! Le bien dans un État, c'est exactement comme la santé, dont on ne sent le prix que lorsqu'elle est perdue.

2° Supposons qu'en effet on soit très-sûr que, dans la situation faite, le mal l'emporte véritablement sur le bien, il faut encore, avant de chercher à en sortir, calculer toutes les chances du changement que l'on prémédite, c'est-à-dire prévoir et apprécier le mal que, dans un autre sens, une révolution peut occasionner.

Or, qui oserait dire à l'avance quelles seront au juste les limites de ce mal? Une révolution, c'est dans le monde social une véritable tempête. Et qui peut calculer la force, la durée et les suites d'une telle tempête ? Qui ne sait que toujours elle occasionne de grandes douleurs particulières et publiques ? Qui ne sait qu'elle peut amener et d'innombrables ruines dans les fortunes, et d'effroyables discordes dans les familles, et quelquefois, par les horreurs de la guerre civile, une désorganisation sociale que de longs siècles ne suffisent pas à réparer?

Oh! qu'il faut que le mal soit extrême, pour que l'on ait le droit de précipiter son pays dans de tels périls; et qu'il faut être alors bien sûr de son droit, pour oser courir de si effroyables hasards!

3° Dans tous les cas, ce droit n'existe que lorsqu'on a pris d'ailleurs tous les autres moyens de remédier au mal, et qu'évidemment il n'y en a plus d'autres que l'insurrection pour alléger suffisamment le poids des souffrances publiques.

On ne saurait trop le répéter : l'emploi de la force brutale, surtout contre les pouvoirs régulièrement constitués, est un moyen désespéré, qui, par lui-même, est toujours un grave désordre; l'extrême nécessité peut seule le rendre légitime. Mais il n'en est pas de même de la force morale; il n'est pas de pouvoir à l'égard duquel les subordonnés ne puissent et souvent ne doivent en faire usage.

Sous les gouvernements absolus, cette force morale des peuples s'exerçait, tantôt par des suppliques fortement motivées, tantôt par de respectueuses mais sévères remontrances.

Sous nos gouvernements modernes, elle s'exerce de plus par la libre influence de la presse et par l'action publique des assemblées délibérantes. Ces deux moyens sont d'une grande puissance dans le jeu de nos institutions constitutionnelles, et il est difficile de croire qu'en en faisant un usage régulier et persévérant, on ne puisse remédier suffisamment aux abus les plus malheureux du pouvoir, et parvenir, avec le

temps, aux améliorations désirables, sans avoir besoin de bouleverser tous les quinze ans la société de fond en comble, au risque de l'épuiser sans ressource.

Avec la force morale, on finit presque toujours par atteindre le but; avec la violence matérielle, on commence ordinairement par le dépasser, c'est-à-dire qu'alors, pour sortir d'un excès, on se jette dans un autre.

Nous devons donc le répéter : quel que soit le mal de la situation, on ne peut recourir à l'insurrection pour en sortir que quand on est sûr par l'expérience que tous les autres moyens possibles sont inefficaces. Et pour que leur efficacité soit suffisante, il n'est pas nécessaire qu'ils retranchent tous les abus, puisqu'il n'est pas dans la condition actuelle de l'humanité de n'en avoir aucun; il suffit qu'ils procurent un soulagement réel, et dont un homme vraiment sage puisse se contenter.

4° Or, pour juger de l'existence de ces trois premières conditions, il en faut une dernière : il faut avoir sur tous ces points la pensée des hommes les plus éminents par leur position, leur intelligence et leur caractère.

Par leur position : car l'on apprécie bien mieux la conduite du pouvoir quand on le voit de près, et quand soi-même on participe à son action;

Par leur intelligence : car les affaires d'un pays ne peuvent être bien jugées que par ceux qui les voient

dans leur ensemble, et ceux-là seuls les voient de la sorte, dont l'intelligence est élevée et réfléchie;

Enfin, par leur caractère, c'est-à-dire par la probité de leurs sentiments et le désintéressement de leur conduite: car sans cela l'élévation du poste peut contribuer à faire tourner la tête, et la supériorité de l'intelligence peut n'être qu'une force de plus au service des passions.

Et la raison pour laquelle il faut, en si grave matière, avoir la vraie pensée des hommes éminents sous ces trois rapports, c'est, encore une fois, qu'il faut être sûr que toutes les conditions requises pour légitimer une pareille mesure existent véritablement; car, très-évidemment, il n'est pas permis alors d'agir dans le doute.

Or, pour être sûr de la vérité de la situation dans des circonstances toujours si agitées, suffit-il que quelques centaines d'hommes, échauffés n'importe par quelle passion, déclarent qu'il en est ainsi? Suffit-il que des feuilles, stipendiées par des intérêts plus ou moins égoïstes, proclament que les affaires publiques sont mal dirigées, et que la patrie est en péril? Suffit-il même que des émotions populaires soient suscitées, et que des démonstrations menaçantes aient lieu? Non, sans aucun doute, cela ne suffit pas, et tout cela même en soi peut ne tenir à rien de fondé.

Pour être sûr en une matière si haute et si compliquée, pour être moralement sûr qu'on a compris, non pas un côté, mais tous les côtés de la question, non

pas seulement les inconvénients qui résultent de telle marche, mais ceux qui résulteraient de la marche opposée, ce n'est pas trop de réunir tous les moyens naturels et même surnaturels d'éclairer la conscience.

Nous parlons de moyens surnaturels, parce que nous nous adressons à des catholiques, et qu'ils ne peuvent ignorer que, dans les circonstances difficiles de la vie, les ressources qui viennent de l'homme ne suffisent pas ordinairement. Nous n'hésiterons donc pas à leur dire que leur premier devoir en face d'une pareille détermination à prendre, c'est de recourir à la source de toute lumière, c'est de demander à Dieu surtout la pureté de l'intention et le calme de l'âme.

Sans ces deux dispositions, on court le plus grand risque de se faire la plus fausse conscience.

L'intention rigoureusement requise pour prendre part à une insurrection contre les pouvoirs établis, c'est uniquement celle du bien public : il n'est pas permis de s'en proposer une autre. Quiconque, pour des intérêts privés, pour des raisons de famille ou de parti, ou bien pour des récriminations d'amour-propre ou de vengeance, se soulève contre les autorités supérieures, *potestates sublimiores*, comme les appelle l'Apôtre (1), celui-là commet un crime du premier ordre, un crime que nos ancêtres appelaient de lèse-majesté, et que, dans tous les cas, nous pouvons appeler de lèse-société; celui-là, quels que soient

(1) Rom., XIII, 1.

d'ailleurs ses qualités et son génie, n'est pas seulement un homme coupable dans la généralité des termes, c'est un criminel d'une espèce plus odieuse et plus redoutable que les autres, c'est un ennemi public : c'est même plus que cela, car *c'est encore*, dit Bossuet, *un ennemi de Dieu* (*Polit.*, liv. II, prop. 12).

Et cependant les temps de révolution ne sont-ils pas précisément ceux où l'illusion est le plus facile? Est-il rare alors que l'opinion politique se trouve intimement liée, au moins sous quelques rapports, à des intérêts personnels? et quand l'aveuglement des passions est répandu partout, n'arrive-t-il pas souvent, et tout naturellement, de prendre ces intérêts pour des convictions?

Aussi, nous n'hésitons pas à dire que, même dans les cas très-rares où l'insurrection et la révolution qui en résulte sont légitimées par des nécessités extrêmes, c'est-à-dire par les circonstances exceptionnelles où l'on applique avec certitude cette maxime incontestable, *Salus populi suprema lex esto;* même dans ces cas où toutes les conditions précédemment indiquées se trouvent réunies, beaucoup de ceux qui participent aux actes violents d'une révolution, alors légitime en soi, sont coupables devant Dieu, parce qu'ils ne s'y proposent que de satisfaire leur haine ou leur vengeance, leur ambition ou leur cupidité, se souciant peu du mal qu'ils font, pourvu qu'ils arrivent à l'assouvissement de leurs désirs person-

nels, et quelquefois de leurs passions désordonnées.

Combien donc est-il plus à craindre encore que les provocateurs et les auxiliaires d'une insurrection soient coupables et très-coupables quand sa légitimité est douteuse, c'est-à-dire quand il n'est pas sûr que les conditions rigoureusement requises se trouvent réunies; quand les hommes les plus compétents pour prononcer sur cette question terrible, ou n'ont pas été entendus ou sont hésitants et partagés; quand enfin ce n'est ni un aréopage, ni un sénat qui prononce dans la maturité d'une délibération calme et approfondie, mais une multitude déchaînée, qui, mettant la force seule à la place de la raison, se précipite comme un torrent sur les pouvoirs établis; quand, enfin, c'est, non pas la nation tout entière qui se détermine dans ses comices, ou qui agit simultanément dans ses provinces, mais une seule ville, mais dans cette ville une minorité furibonde qui, au moment même où elle ne connaît plus aucun frein, se déclare souveraine, et, debout sur les ruines du gouvernement qu'elle renverse, donne au peuple entier un gouvernement nouveau.

Ah! nous savons bien que Dieu peut se servir des plus grands désordres de l'humanité pour arriver à ses fins; qu'il peut laisser se déchaîner contre les rois les fureurs de leur propre peuple, comme il laissait les Philistins et les Amalécites triompher du peuple qu'il s'était lui-même choisi : accomplissant ainsi les conseils de sa justice par les injustices mêmes, et par

son incompréhensible toute-puissance forçant le mal à produire le bien.

Mais il s'agit ici d'apprécier les actions des hommes et non pas les desseins de Dieu. Les Juifs n'ont pas été moins déicides, quoique la mort qu'ils ont causée ait sauvé le monde; et des sujets indûment révoltés ne seraient pas moins coupables devant Dieu d'un très-grand crime, quand même, ce qui est extrêmement rare, il résulterait de leur révolte un ordre de choses meilleur pour la nation.

Nous concluons donc, et nous résumons notre réponse en disant :

1° Que le droit d'instituer les pouvoirs suprêmes n'entraîne pas avec lui le droit de les révoquer ni de les remplacer quand ils sont établis;

2° Que l'insurrection est en soi un mal de premier ordre, qui ne peut se justifier que par des circonstances tout à fait extrêmes;

3° Que ces circonstances ne sont reconnues existantes que quand elles sont signalées par des conditions spéciales, et toutes tellement nécessaires, que l'absence d'une seule rend l'insurrection illégitime;

4° Que, même en présence de toutes ces conditions réunies, on serait condamné par l'enseignement chrétien, si l'on s'insurgeait contre les pouvoirs constitués par des motifs ou des intérêts particuliers et non par des considérations d'intérêt public.

On ne porte donc aucunement atteinte au principe de l'élection populaire en soutenant que presque toutes

les révolutions sont criminelles en elles-mêmes, et que la plupart de leurs agents sont, au jugement de la morale évangélique, grièvement coupables devant Dieu.

Que l'on nous permette de faire observer, en finissant, combien les catholiques doivent se montrer sobres d'applaudissements à l'égard des insurrections révolutionnaires, quand même elles auraient triomphé, et quand même il en serait résulté un certain bien pour le pays. Le crime est toujours crime, lors même que, contre sa nature, il occasionne quelque bien. Laissons à d'autres l'adoration du succès. Sans nous faire au fond les juges de personne, sachons toujours blâmer ce qui est mal. Si le méchant l'emporte, gardons devant lui notre dignité, et si la cause de la justice est soumise à des épreuves, ne cessons pas de lui rester fidèles.

QUATRIÈME CAS DE CONSCIENCE.

LIBERTÉ.

Peut-on, sans manquer à l'Évangile, qui a donné la liberté au monde, ne pas être partisan de la *liberté démocratique*?

DOUTE.

Il est écrit dans le Nouveau Testament : « Partout « où est l'esprit de Dieu, là est la liberté (1); » et ailleurs : « Vous êtes appelés à la liberté, c'est là votre « vocation (2); » et ailleurs encore : « Celui qui aura « les yeux toujours fixés sur la loi parfaite de la « liberté, celui-là sera vraiment heureux dans sa con- « duite (3). » Il résulte évidemment, de ces paroles, que la liberté vient de l'Évangile : or, la vraie liberté est toujours la même, quel que soit l'objet de son application; tous les genres de liberté viennent donc de la même source et sont de la même nature; on ne peut donc pas en violer une sans manquer à l'Évangile, qui en a doté le genre humain.

(1) Ubi spiritus Dei, ibi libertas. (II Cor., III, 17.)
(2) Vos in libertatem vocati estis. (Gal., V, 13.)
(3) Qui perspexerit in legem perfectam libertatis et permanserit in ea..., hic beatus in facto suo erit. (Jac., I, 25.)

RÉPONSE.

Ici nous avons encore, avant tout, besoin de signaler, pour nous y soustraire, une autre confusion de mots qui se rencontre fréquemment dans le langage des républicains de nos jours. Ils identifient la démocratie, non plus avec la souveraineté du peuple, mais avec la liberté; au point que l'idée de liberté et l'idée de république se confondent dans leur esprit et dans leur langage. A les entendre, partout où la forme républicaine existe dans le gouvernement d'un peuple, ce peuple, par cela même, est libre; et partout au contraire où c'est une autre forme, le peuple est opprimé, dégradé, esclave.

Il ne faut pourtant qu'un peu de réflexion au plus simple bon sens pour faire voir jusqu'à l'évidence, d'une part, que la forme de gouvernement est tout à fait distincte de la liberté, et, de l'autre, que la liberté est parfaitement indépendante de cette forme. Est-ce que sous une monarchie, aussi bien que sous une république, il ne peut pas y avoir, et pour les communes, et pour les familles, et pour les individus, toutes les libertés désirables dans tous les actes de la vie ou privés ou collectifs, ou publics ou secrets, ou religieux ou profanes? Est-ce que, au contraire, sous une république, aussi bien que sous une monarchie, il ne peut pas y avoir pour tous et en toutes choses l'oppression, la vexation, la terreur?

Lors donc qu'à la chute de chaque trône ou à la

fuite de chaque prince, certains hommes s'écrient avec enthousiasme que c'est un pas de plus pour l'affranchissement des peuples, comment ne remarquent-ils pas qu'à la place du maître qui tombe ou qui s'éloigne, il s'élève des maîtres nouveaux, souvent plus absolus, pour mille raisons, que ceux qu'ils remplacent?

Qu'importe que ces nouveaux maîtres se trouvent mêlés à des institutions qui confèrent à chaque citoyen le droit d'être, plusieurs fois par an, détourné de ses affaires personnelles pour aller déposer son bulletin dans une urne électorale? Est-ce que c'est en cela, est-ce que c'est dans un tel acte isolé que consiste la liberté humaine?

Quoi! lors même qu'il serait d'ailleurs gêné dans toutes ses relations, opprimé dans tous ses intérêts, froissé dans l'éducation de ses enfants et dans l'exercice de son culte, un citoyen serait libre, par la seule raison que ses tyrans s'appelleraient démocrates, et qu'il pourrait aller exercer le droit si souvent impuissant et dérisoire de son vote?

Et si, au contraire, il n'était entravé sur aucun point dans ses désirs et ses affections légitimes; s'il ne souffrait des institutions publiques ni dans sa fortune, ni dans sa famille, ni dans sa conscience, ni dans rien de ce qui lui est légitimement cher, malgré ce plein usage de toutes ses libertés, il serait esclave parce qu'il vivrait sous un roi?

Vraiment, n'est-ce pas insulter à la raison la plus

vulgaire, et se peut-il qu'il y ait des hommes honnêtes que de tels sophismes séduisent et que de telles déclamations subjuguent?

Non, la démocratie n'est pas la liberté; sans doute elle ne lui est pas, en droit, antipathique; mais, comme l'a dit un illustre orateur, il arrive qu'en fait souvent c'est son antipode (1); et nous n'avons besoin, pour preuve, que de citer les démocraties actuelles de Rome et d'Ancône (2).

Non, la démocratie n'est pas la liberté, pas plus que la monarchie n'est la tyrannie. Toutes les formes de gouvernement peuvent être oppressives, non par leur nature, mais par les passions humaines qui se mêlent à leur gouvernement; et toutes peuvent être libérales dans le vrai sens du mot, c'est-à-dire, douces, bienveillantes et paternelles; c'est-à-dire, laissant à chaque homme le développement libre de toutes les facultés et de toutes les puissances qu'il a reçues de Dieu, pour les exercer, selon les intérêts du bien, dans toute la plénitude de sa spontanéité.

Car c'est là la liberté, la liberté mise en rapport avec l'autorité sociale, c'est-à-dire la volonté indivi-

(1) Quelques jours avant la révolution de février, le 14 janvier 1848, M. de Montalembert, à l'occasion du triomphe du radicalisme en Suisse, déplorant avec son éloquence ordinaire l'oppression de la vraie liberté, s'écriait dans la Chambre des pairs : « Qu'on ne vienne pas dire, comme cer« tains esprits généreux mais aveugles, que le radicalisme (aujourd'hui on « dit la *démocratie*) c'est l'exagération du libéralisme; non, c'en est l'an« tipode, c'est l'extrême opposé : le radicalisme n'est que l'exagération du « despotisme, rien autre chose! »

(2) 2 avril 1849.

duelle agissant en toutes choses dans les conditions fixées par les institutions publiques qui reçoivent d'elle leur valeur. En effet, moins ces institutions la gênent, plus elles sont en harmonie avec la dignité humaine; et plus, sans la gêner, elles la font incliner vers le bien, plus elles sont en harmonie avec la loi de Dieu.

C'est uniquement en ces termes que, dans la première série de nos Cas de conscience et dans tous nos écrits précédents, nous avons défendu la liberté, soutenu ses droits, expliqué ses intérêts divers et déterminé ses limites.

Or, nous le répétons, parce qu'on ne saurait trop le rédire, les formes de gouvernement, quelles qu'elles soient, ne doivent être considérées à son égard que comme un instrument, un pur instrument, avec lequel ceux qui sont au pouvoir peuvent tout aussi bien la blesser, et la blesser à mort, que la servir.

Lors donc que l'on nomme la liberté démocratique, ce dont on veut parler ce ne peut pas être la liberté proprement dite, la liberté telle qu'elle appartient à notre nature dans la généralité des actes de la vie; ce doit être autre chose.

Qu'est-ce donc? Qu'est-ce au juste que la liberté démocratique? Nous avons absolument besoin de le savoir, puisque, pour répondre à la question, il s'agit de juger si ce genre spécial de liberté est vraiment placé sous le divin patronage de l'Évangile; et que, pour la juger de la sorte, il faut la connaître.

Commençons encore ici par dégager la question de tout ce qui, évidemment, ne lui appartient pas. Et d'abord, convenons que lorsqu'une révolution éclate, surtout au nom de la démocratie, les cris de liberté qu'elle fait entendre ne sont le plus souvent, dans la bouche et dans le cœur d'un grand nombre, que ceux de la plus effrénée licence.

Oh ! quand une multitude est déchaînée par une de ces commotions effroyables qui, en renversant les pouvoirs suprêmes, met tous les autres pouvoirs en arrêt et la société tout entière en question, et qu'alors elle se dit : Je vais être libre ; ne l'oublions pas, dans sa pensée cela veut dire : Tout me sera permis, je pourrai obéir à tous mes instincts, satisfaire à tous mes désirs, assouvir toutes mes passions. Cela veut dire encore : Je n'aurai plus de maître, je vais être le maître de moi et des autres ; je vais commander à mon tour ; les richesses, les plaisirs, les délicatesses que j'ai enviés, je vais les avoir, je vais en jouir pleinement, librement, sans obstacle ni mesure.

Oui, qu'on en soit bien certain : quand, de nos jours surtout, un peuple est en proie à la fièvre révolutionnaire, et que, dans l'ivresse de ses succès dévastateurs, il crie : Vive la liberté ! ce mot, en résumant tous les sentiments qui le produisent, signifie : Vive la satisfaction de toutes mes convoitises !

Assurément, nous n'avons pas à craindre que personne ose prétendre que c'est là la liberté selon l'Évangile. Malgré l'affaiblissement général de la foi, il

y a presque partout aujourd'hui un tel respect pour ce livre divin, que les hommes les moins délicats en fait de croyance, verraient dans ce rapprochement insensé un intolérable blasphème.

Ne cherchons pas à trouver dans des souvenirs encore récents si, plus d'une fois cependant, ce rapprochement n'aurait pas été fait, même hélas! par des écrivains catholiques. Établissons seulement que ce serait un crime affreux si ce n'était pas une monstrueuse erreur, et qu'il n'y a rien de plus dissemblable, de plus antipathique au monde que les débordements révolutionnaires et la liberté de l'Évangile.

Mais, est-ce seulement dans ce sens et avec de tels excès que la démocratie nous offre et nous recommande la liberté, dont elle se prétend en possession?

Il y aurait injustice à le dire. S'il y a des hommes pour qui la démocratie n'est qu'une révolution permanente, il y en a d'autres dans la pensée de qui c'est un gouvernement stable et régulier.

Nous n'avons pas affaire aux premiers, puisque, évidemment, avec eux la liberté est impossible; car jamais il n'y a moins de liberté que sous la violence. Nous allons donc répondre seulement aux seconds, et, sans examiner si la forme démocratique est vraiment, comme on l'assure, dans les désirs, dans les convenances et dans les intérêts des peuples modernes, nous allons examiner : 1° quelles sont les libertés spéciales que la démocratie donne aux peuples;

2° quels sont les résultats de ces libertés pour la liberté humaine en général; 3° quels rapports elles ont avec la liberté donnée au monde par l'Évangile.

1° Les partisans de la démocratie prétendent qu'elle favorise la liberté des peuples en deux manières : d'abord, en ce que, sous son règne, les peuples, à certaines époques, peuvent à leur gré changer leurs chefs suprêmes et modifier le pouvoir de ces chefs; ensuite, en ce que, par son organisation, elle tend à diminuer le nombre de ceux qui sont placés sous l'autorité d'autrui, et à rendre leur dépendance moins absolue.

Pour le premier point, les démocrates font remarquer que, sous la monarchie héréditaire, le pouvoir reste toujours aux mains de la même famille, dont, bon gré, mal gré, il faut subir le joug, quelque répugnance que l'on ait pour celui qui porte la couronne, quelque antipathique qu'il soit aux mœurs et aux habitudes du pays. Ils disent qu'il en est de même sous des aristocraties constituées, puisque alors il faut aussi, quoi que l'on fasse, et pour toute sa vie, dépendre d'une classe privilégiée. Au contraire, ajoutent-ils, sous la démocratie, le peuple choisit lui-même ses chefs à son gré, détermine lui-même les bornes de leurs pouvoirs, et fixe le temps pendant lequel ils les exerceront; puis, quand ce temps est expiré, le même peuple change lui-même encore les chefs qu'il a faits, et règle par ses mandataires la

constitution et les lois d'après lesquelles ils devront se conduire.

Sur le second point, ils soutiennent que les mœurs démocratiques, en relevant la dignité de l'homme, donnent à chacun le goût de ne dépendre que de lui-même, diminuent le nombre de ceux qui vivent sous l'autorité d'un maître, et rendent surtout moins pesant, dans la classe innombrable des ouvriers, le joug d'une dépendance étrangère toujours si dur pour la liberté.

Voilà ce que les plus chauds amis du régime républicain entendent par la liberté démocratique, et c'est ce que nous avons à juger.

Le premier point ne saurait être contesté, puisqu'il tient à l'organisation même de la démocratie : seulement, nous verrons s'il en résulte pour tout l'ensemble de la vie des peuples une plus grande somme de liberté.

Quant au second point, nous pourrions formellement nier que la démocratie ait le droit de se l'attribuer, surtout exclusivement. Non, il n'est pas vrai que la forme démocratique contribue toujours à donner plus de dignité et de vraie indépendance aux classes inférieures de la société. Il faut, pour le soutenir, avoir oublié que toutes les républiques de l'antiquité païenne avaient d'innombrables troupeaux d'esclaves.

Non, il n'est pas vrai surtout que la démocratie ait exclusivement ce privilége. Et pourquoi donc une

institution monarchique ne pourrait-elle pas donner aux ouvriers, et même aux domestiques, des droits en vertu desquels ils se maintiendraient dans une liberté convenable, malgré les exigences oppressives de leurs patrons ou de leurs maîtres? Ce qui assure à chacun la liberté civile, ce sont les lois, et les lois ne peuvent-elles pas lui être favorables aussi bien sous une monarchie que sous une république? et, au contraire, ne peuvent-elles pas lui être funestes sous une république comme sous une monarchie? Nous pourrions donc abandonner ici cette question qui ne repose que sur des prétentions chimériques. Cependant, admettons qu'elles soient fondées, et voyons :

2° Quels sont en fait les résultats de la liberté démocratique, considérée à ce double point de vue, sur la liberté humaine en général.

Et d'abord, les peuples sont-ils en somme plus libres, quand ils choisissent et changent à des époques déterminées leurs chefs suprêmes, que quand ils n'ont ni ce souci ni cette faculté? Sans doute, il y a quelque chose de séduisant dans cette pensée : Si mes chefs ne me conviennent pas, je serai libre de m'en donner d'autres.

Mais d'abord, cette pensée est-elle toujours vraie dans celui qui l'exprime? Cette puissance des majorités, qui détermine le sort de l'élection, ne froisse-t-elle pas souvent bien des volontés particulières; et ceux mêmes qui composent ces majorités, ne sont-

ils pas obligés de sacrifier plus ou moins quelque chose de leur volonté personnelle pour se prêter à toutes les combinaisons politiques qui déterminent les choix ?

Mais admettons que ce droit d'élire les chefs de la nation soit en effet l'exercice véritable d'une pleine liberté. Qu'en résulte-t-il, en somme, en faveur de la liberté humaine dans tout l'ensemble de la vie? Essayons de nous en rendre compte.

Une condition essentielle, fondamentale, indispensable de la liberté des individus, c'est la stabilité, la sécurité, la prospérité des États. Qui oserait se dire libre quand le sol tremble, et que l'on est en proie à d'irrésistibles secousses? Qui pourrait se dire libre quand des commotions révolutionnaires, en effrayant toutes les âmes, arrêtent tous les projets, suspendent toutes les affaires, bouleversent tous les calculs? Assurément, personne ne voudrait le prétendre.

Donc, les chances de liberté, pour tous les sujets d'un État, augmentent ou diminuent selon que cet État est plus ou moins solidement constitué. S'il est souvent agité, il en résultera des désordres, des injustices, des violences, des catastrophes, c'est-à-dire, tout ce qu'il y a de plus contraire à la liberté.

Pour que la démocratie ait le droit de prétendre accorder plus de liberté aux hommes que les autres formes de gouvernement, il faudrait donc qu'elle donnât plus qu'elles à la société des garanties de sû-

reté, d'ordre et de paix. Or, qui oserait le soutenir? ou plutôt, qui ne sait, qu'en appelant, à des époques rapprochées les unes des autres, une grande nation à se reconstituer du sommet à la base, on la jette dans un état fébrile, qui se prolonge longtemps encore après les opérations électorales, pour se renouveler ensuite, et sans fin.

S'il se rencontre néanmoins des peuples qui vivent heureux et libres sous ce régime agité, c'est parce qu'ils se trouvent dans des conditions qui remédient à cet inconvénient, mais ce n'est certainement pas, et ce ne peut pas être le résultat naturel d'un système qui, par sa nature, est si remuant, si changeant, si inquiétant, que sous son empire la liberté individuelle est toujours plus ou moins en alarmes, et que dans cette mobilité perpétuelle les projets, quels qu'ils soient, ne peuvent se faire qu'à très-courte échéance.

Le besoin de changer ses chefs à des époques déterminées est encore, pour une autre raison, peu favorable à la liberté d'un peuple.

Pour qu'un pouvoir souverain puisse être libéral, il faut qu'il soit fort et qu'il ait sa force en lui-même. Or, un pouvoir électif possède rarement cette force, parce que, presque toujours, il vit en face d'une opposition dont la puissance s'accroît par suite de mécontentements inévitables, et qui déjà s'occupe de le renverser alors qu'il ne fait que de naître.

Collectif ou individuel, un tel pouvoir a besoin de

se hâter pour agir, et presque toujours il a besoin d'être violent pour se hâter. Il n'est pas nécessaire de remonter jusqu'à la Convention pour en avoir la triste preuve : notre histoire contemporaine nous la fournit abondamment.

Au contraire, la monarchie héréditaire n'offre par elle-même aucun de ces inconvénients. Elle peut facilement être modérée si elle le veut, parce que, forte de son principe, elle n'a rien à craindre pour son existence : et jamais elle n'éprouve pour elle-même le besoin de rien hâter violemment, parce qu'elle trouve dans sa perpétuité le moyen de toujours tout faire en son temps.

Seulement, et c'est ici surtout que la démocratie se prétend plus favorable à la liberté que toutes les autres formes de gouvernement, il est à craindre que, par suite de sa sécurité même, la monarchie n'abuse de son pouvoir pour opprimer les peuples.

Oui, cet abus de pouvoir peut être à redouter si la monarchie est absolue, mais non pas si elle est entourée d'institutions qui, en contre-balançant et en limitant son autorité, l'obligent à la modération et à la justice.

Et, pour expliquer cette pensée par un fait bien notoire, je me demande si, à cette heure même, la Belgique constitutionnelle n'est pas aussi libre que la France démocratique, et je trouve qu'elle l'est davantage. Je me demande si le roi des Belges pourrait en ce moment plus facilement abuser de sa puissance

pour opprimer les peuples que le gouvernement républicain de France, et je trouve qu'eu égard aux deux situations, il le pourrait moins.

Or, pour le dire en passant, il ne faut pas croire que ces tempéraments apportés à la puissance absolue soient en rien contraires à l'enseignement catholique. Il suffit de consulter nos plus grands théologiens, et de parcourir les principaux faits de l'histoire de l'Église, pour se convaincre qu'ils lui sont parfaitement conformes (1).

(1) Voir les opinions de saint Thomas sur les diverses formes de gouvernement (1ª, 2ᵉ q. 95 et q. 105.) et tout son traité *de Regimine principum*. On en jugera par le passage suivant : « Distinguuntur leges humanæ secun- « dum diversa regimina civitatis, quorum unum est regnum... Aliud vero « regimen est aristocratia... aliud oligarchia... aliud regimen populi quod « nominatur democratia... *Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum*, « QUOD EST OPTIMUM, et secundum hoc sancitur lex quam majores natu si- « mul cum plebibus sanxerunt. » (1ª, 2ᵉ q. 95, art. 4.)

Saint Antonin exprime exactement la même opinion et dans les mêmes termes.

Quant à l'action de l'Église sur les gouvernements, elle se manifeste surtout, pendant le cours des siècles, par l'intervention des papes contre le despotisme des princes dans l'intérêt des peuples et pour le respect des traités convenus entre les uns et les autres. Bornons-nous à signaler un fait qui n'est peut-être pas assez connu : c'est que la fameuse bulle *In cœna Domini*, qui a été l'objet de tant d'indignation et de tant d'attaques de la part de ceux qui se disent les défenseurs et les amis du peuple, prononce (art. v) une excommunication contre *ceux qui établiraient sur leurs terres certains nouveaux impôts, ou augmenteraient ces impôts déjà existants, hors des cas marqués par le droit.* « Excommunicamus et anathematisa- « mus omnes, qui in terris suis nova pedagia seu gabellas, præterquam in « casibus sibi a jure permissis, imponunt vel augent, seu imponi vel augeri « prohibita exigunt. »

Pendant bien des siècles, c'est le saint-siége qui était invoqué et admis comme arbitre dans ces grandes querelles entre les gouvernants et les gouvernés. Depuis que, par l'influence du protestantisme et par celle de la philosophie incrédule, cet arbitrage a été rejeté, ce sont les gouvernés qui se rendent justice à eux-mêmes. Et, comme ils le font le plus souvent par des

Ainsi, l'*électivité* des chefs suprêmes d'une nation est, sous plusieurs rapports, contraire à la jouissance paisible de la liberté que nous avons reçue de Dieu; et si, comme nous en convenons, elle lui est, d'un côté, plus favorable en droit que la monarchie absolue, elle peut ne l'être pas beaucoup plus que la monarchie tempérée.

Voyons maintenant, sur le second point, si ce que la démocratie prétend faire pour l'affranchissement des classes inférieures procure à l'humanité, considérée dans son ensemble, une plus grande somme de liberté.

On peut d'abord rendre à la démocratie cette justice que, par ses déclamations incessantes contre les riches de tous genres, contre les maîtres de toute classe, contre tout l'ensemble de l'organisation sociale, elle a répandu, parmi ce qu'on appelle les classes inférieures, des mécontentements et des désirs nouveaux; que ces mécontentements sont souvent allés jusqu'à la haine, et ces désirs jusqu'à l'insubordination; qu'enfin l'ordre public en a été, depuis longtemps, et en est encore inquiet et troublé.

Or, d'après ce que nous avons établi comme principe incontestable, que la tranquillité générale importe extrêmement à la liberté individuelle, il est évident déjà que cette fermentation surexcitée dans une partie nombreuse de la société, a dû y diminuer

révolutions et des bouleversements, nous ne voyons pas ce que la liberté de personne y ait gagné.

la somme totale des libertés dont cette société jouissait.

D'une autre part, il est très-évident encore que, plus les inférieurs ont de prétentions, plus ils sont insubordonnés et arrogants, et moins les supérieurs sont libres. Il est bien sûr que, par suite de cet esprit d'exigence et de révolte, ce sont souvent vis-à-vis des domestiques, et surtout vis-à-vis des ouvriers, les maîtres eux-mêmes qui se trouvent dans la plus dure dépendance.

Nous savons bien que les démocrates sont peu sensibles à cet inconvénient, qui pourtant est un grave désordre, puisqu'il déplace le centre légitime de l'autorité; nous savons qu'autant ils sont jaloux de la liberté des inférieurs, ce que nous trouvons très-louable, autant ils font bon marché de celle des supérieurs, ce qui l'est beaucoup moins. Mais, comme il s'agit ici d'évaluer ce que la démocratie apporte de concours et de tribut en général à la liberté humaine, il est indispensable de faire remarquer que, de ce côté, elle lui fait, de nos jours et sous nos yeux, un très-notable tort.

Maintenant, contribue-t-elle au moins à donner vraiment plus de liberté aux classes dont elle se dit exclusivement le défenseur et l'ami? et du moins compense-t-elle largement de ce côté le tort qu'elle fait, comme nous l'avons dit, d'une part à la liberté générale, par l'inquiétude que sa propagande occasionne; et de l'autre à la liberté des maîtres, par la

domination de leurs subordonnés ? Examinons attentivement ce point extrême de la question.

Qu'est-ce que la liberté humaine considérée dans la jouissance de son exercice ? C'est, à ce qu'il nous semble, la facilité de faire ce qui convient et d'obtenir ce qu'on veut.

Or, les classes inférieures, depuis que l'esprit démocratique les a travaillées, font-elles mieux qu'auparavant ce qui leur convient, et obtiennent-elles mieux ce qu'elles désirent?

Ah ! quand leurs goûts étaient raisonnables, quand leurs désirs étaient modestes, et quand avec cela leur vie s'écoulait dans une société ferme et calme, rarement leur liberté trouvait d'obstacles sérieux à se satisfaire.

Mais depuis qu'on leur a communiqué un dégoût inquiet de leur position et une envie haineuse de la position des autres, depuis qu'on leur a fait rêver l'impossible et conspirer le chaos, qu'est devenue leur liberté ?

Au lieu de s'exercer paisiblement dans les limites naturelles fixées par la main de la Providence à la vocation de chacun, la liberté des peuples a franchi toutes les bornes ; elle a poursuivi des chimères, elle s'est heurtée contre des montagnes, elle s'est précipitée dans des abîmes ; et, comme le dit l'Écriture, elle s'est fatiguée vainement dans les voies de la perdition et de l'iniquité (1), rencontrant pour châ-

(1) Lassati sumus in via iniquitatis et perditionis, et ambulavimus vias difficiles. (Sap., v, 7.)

timent, non le despotisme d'aucune volonté étrangère, mais la tyrannie de ses propres désirs et l'insurmontable résistance de la nature même des choses.

Sans doute on nous dira que ce n'est pas là l'état normal de la démocratie. Nous répondrons que, comme il s'agit ici, non de raisonner sur des abstractions, mais d'apprécier des faits, et de prendre vis-à-vis d'eux une position consciencieuse, nous devons considérer la démocratie, non pas telle qu'elle pourrait être et telle que des théoriciens se la représentent, mais telle qu'elle est en réalité, vivant et agissant sous nos yeux; telle qu'elle fonctionne depuis plus d'un an parmi nous, à la face du ciel et de la terre; nous devons la juger, non d'après ses discours et ses vanteries, mais d'après ses œuvres. Eh bien, nous disons que, jusqu'ici, ses œuvres ont été fatales à la liberté même des classes pour lesquelles il semble qu'elle est spécialement faite, et qu'en résumé elle ne leur a donné que la liberté d'un surcroît de fureur au dedans, et de misère au dehors.

Voilà les faits, et cependant nous voulons bien ne pas en tenir compte dans l'examen de la troisième question posée.

3° En prenant dans leur plus favorable acception les libertés spéciales que la démocratie prétend donner, et qu'en effet elle peut procurer aux peuples, quels rapports ces libertés ont-elles avec la liberté donnée au monde par l'Évangile?

Il est, avant tout, très-essentiel de reconnaître et d'établir que la liberté, qui est le fruit de la rédemption du Fils de Dieu, appartient à l'ordre surnaturel. La foi nous enseigne que, par le péché, nous devenons esclaves, c'est-à-dire assujettis à une puissance mauvaise; et que cette puissance nous tiendrait irrésistiblement enchaînés dans le plus grand des maux, la disgrâce de Dieu, pendant la vie présente, et la séparation éternelle de Dieu durant la vie future, si le Fils de Dieu fait homme ne nous eût donné, dans les mérites ineffables de son sacrifice volontaire, le moyen de nous racheter, c'est-à-dire de sortir du mal, de purifier nos âmes, de redevenir justes aux yeux de Dieu, et de reconquérir nos droits à l'héritage éternel.

Or, comme ces moyens de libération spirituelle sont, par l'effet permanent de la rédemption, toujours entre nos mains, comme nous sommes toujours maîtres de nous en servir, et qu'aucune puissance au monde ne peut nous empêcher d'en recueillir les fruits; comme ensuite, une fois que nous sommes spirituellement rachetés, personne ne peut, malgré nous, faire retomber nos âmes dans leur premier esclavage, il est clair que, pour cette grande affaire de notre salut, nous sommes véritablement libres, puisque nous pouvons, tant que nous le voulons sincèrement, tenir nos ennemis sous nos pieds en vertu de la victoire que Jésus-Christ a remportée sur eux par

sa mort (1). Et c'est là ce que, dans le langage de l'Église, on appelle la liberté des enfants de Dieu : ils sont libres, puisque sur ce point capital ils ne dépendent que d'eux-mêmes.

C'est dans ce sens qu'il faut avant tout comprendre les passages que l'on invoque pour une tout autre thèse, et quelquefois dans un sens tout opposé, que nous éprouvons le besoin de signaler ici.

Non, il n'est pas vrai, comme ose le prétendre et le soutenir systématiquement certaine école socialiste, que le sens *vrai de la doctrine de la rédemption* (2) soit l'avénement du bonheur parfait en ce monde par une nouvelle organisation de la société humaine : il n'est pas vrai surtout que la liberté produite par la divine mort du Rédempteur soit l'émancipation de tous les désirs naturels : c'est le contraire qui est vrai, qui est certain, qui est divinement incontestable.

Oui, nous le savons bien, il est dit dans l'Évangile « que nous sommes appelés à la liberté, que c'est là « notre vocation ; » mais aussitôt l'apôtre ajoute : « Pre« nez bien garde d'abuser de cette liberté pour en« courager des inclinations charnelles (3). » Oui, il est dit encore que « partout où est l'esprit de Dieu,

(1) Christus pro nobis mortuus est : multo igitur magis nunc justificati in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum. (Rom., v, 9.)

(2) Tel est le titre et l'esprit du dernier ouvrage d'un des chefs de l'école socialiste, et c'est au fond l'esprit de toutes les publications de cette école puissante et nombreuse, qui se recrute par toutes les sympathies qu'elle rencontre dans les passions déréglées du cœur humain.

(3) Vos in libertatem vocati estis, fratres : tantum *ne libertatem in occasionem detis carnis*, sed per charitatem spiritus servite invicem. (Gal., v, 13.)

« là est la liberté. » Mais ces paroles sont précédées par celles-ci : « Dieu est esprit (1); » d'où il résulte évidemment qu'il s'agit ici de la liberté spirituelle dominant et maîtrisant les inclinations charnelles, bien loin qu'elle doive être livrée à toutes leurs licences. Oui enfin, il est dit que « celui qui aura les « yeux fixés sur la loi parfaite de la liberté, sera vrai« ment heureux dans sa conduite; » mais c'est à la condition expresse « que par sa conduite il se main« tiendra dans cette loi ; qu'il ne se contentera pas de « l'entendre pour l'oublier, mais qu'il la pratiquera et « la fera passer dans ses œuvres (2) : » ce qui comprend tout l'ensemble de la vie chrétienne et surnaturelle.

Et c'est sur ces saintes et chastes paroles que l'on se fonde pour oser dire que l'Évangile bien compris conduit à l'affranchissement de toutes les convoitises; que les attraits sensuels sont des lois divines qu'aucune autorité humaine n'a le droit de comprimer; et que la société, accomplissant sous l'influence du christianisme la loi du progrès, ne sera parfaitement constituée que lorsque tous les hommes seront entrés par la libre satisfaction de tous leurs penchants dans les lois infâmes de je ne sais quelle harmonie.

Nous demandons pardon à nos lecteurs d'avoir un

(1) *Dominus autem spiritus est :* ubi autem spiritus Domini, ibi libertas. (2 Cor., III, 17.)

(2) Qui autem perspexerit in legem perfectam libertatis, et permanserit in ea, *non auditor obliviosus factor, sed factor operis :* hic beatus in facto suo erit. (Jac., I, 26.)

instant arrêté leur attention sur ces monstruosités, qui, du reste, ne sont pas nouvelles dans l'histoire du monde (1). Si de nos jours elles étaient demeurées des opinions purement individuelles, et si elles ne s'appuyaient pas sur l'abus le plus sacrilége de nos

(1) Elles ont même été prédites dans les termes les plus exprès par nos saintes Écritures, et Dieu a permis que ce fût le prince des apôtres, le premier des papes, qui les ait surtout signalées au monde. Après avoir parlé en général des pécheurs que Dieu se réserve à punir au jour de sa justice, il ajoute : « Ce sont surtout ceux qui vont dans leurs désirs immondes chercher les « satisfactions charnelles, qui rejettent avec mépris toute domination : « hommes audacieux et pleins d'eux-mêmes, ils ne craignent pas d'introduire « des sectes blasphématoires. . . regardant les voluptés honteuses comme le « bonheur de la vie... et tombant d'erreurs en erreurs, parce qu'ils ont « quitté la droite voie... Ce sont des fontaines sans eau, des nuées agitées « par les tourbillons, qui sont destinées à la profondeur des ténèbres. Ayant « à la bouche des paroles de présomption et de jactance, ils entraînent les « peuples dans les désirs de la luxure, leur promettant la liberté quand ils « sont eux-mêmes esclaves de la corruption ; car, quelle que soit la puis- « sance qui tienne sous le joug, on est son esclave. » (2 Petr., II.)

Conformément à cette frappante prophétie, ces sectes abominables ont de temps en temps paru dans l'Église. Dès sa naissance ce furent les disciples de Ménandre, de Saturnin, de Basilide, de Carpocrate sous le nom de gnostiques ou d'illuminés. Plus tard, les disciples de Manès, les Cathares, les Albigeois, les Vaudois prêchèrent ces pernicieuses et scandaleuses doctrines dans leurs conventicules, et voulurent les établir à main armée dans leurs nombreux et séditieux attroupements. Et toujours l'Église les a frappés de ses sévères condamnations, non pas seulement comme hérétiques, mais comme ennemis de la société.

Sous ce dernier rapport, elle a permis aux princes catholiques de les combattre par la force des armes ; et cette résistance paraissait alors fort légitime et fort nécessaire en présence de l'immense péril auquel ces sectaires infâmes exposaient le monde civilisé.

Cependant, que n'a pas dit l'école philosophique du dernier siècle contre cet usage de la force armée, approuvé par l'Église ? Que n'a-t-elle pas dit, entre autres, contre cette croisade connue sous le nom de *guerre des Albigeois !* A combien de déclamations contre l'intolérance, contre l'inquisition, contre la domination de la cour romaine, ce fait marquant de l'histoire ecclésiastique n'a-t-il pas prêté matière ? Et pourtant qu'étaient-ce que les Albigeois sinon les communistes d'alors, et que sont les communistes actuels sinon les Albigeois modernes !

saintes Écritures, nous aurions pu ne pas en faire mention dans cet ouvrage.

Mais, quand d'une part ces affreuses pensées sont devenues une école publique, nombreuse, puissante, quand cette école a partout des maîtres pleins de talent et d'ardeur; quand elle a partout des organes multipliés et retentissants ; quand elle a des journaux répandus chaque jour à des milliers d'exemplaires; et quand, d'autre part, elle ose invoquer en faveur de ses ignobles doctrines le livre le plus sublime et le plus sacré qu'il y ait au monde, l'Évangile, cette loi immaculée qui n'a pour objet que de convertir et de sanctifier les âmes comme le disait le prophète (1), ce code de tous les devoirs, de toutes les vertus, de toutes les perfections; nous n'avons pas cru qu'il nous fût permis de passer outre sans laisser tomber sur ces audacieux et honteux systèmes une parole de douleur et de réprobation.

Mais, nous nous hâtons de reconnaître que ce n'est là qu'une nuance exagérée de la démocratie, et que ce n'est pas celle avec laquelle nous avons à discuter.

Non, les démocrates sensés ne disent pas que l'Évangile autorise la licence des penchants naturels, mais ils affirment que les libertés républicaines telles que nous les avons reconnues découlent de la doctrine de ce livre inspiré.

(1) Lex Domini immaculata, convertens animas. (Ps. XVIII, 8.)

Nous répondons d'abord qu'elles n'en découlent ni expressément ni directement, et nous pourrions porter le défi de trouver un texte duquel on pût conclure ou que l'élection perpétuelle des chefs suprêmes d'un État est le système le plus conforme à la loi de Dieu, ou que, sous des pouvoirs sortis de l'élection, la dignité de l'homme soit mieux respectée et sa liberté plus entière que sous une autre forme de gouvernement. Ce sont là de pures opinions sur lesquelles l'enseignement de la foi ne statue rien, et que Dieu abandonne, comme la plupart des choses de ce monde, à la libre discussion des controverses (1).

Tout ce que l'on peut trouver dans nos saintes Écritures, ce sont des recommandations très-pressantes, et même des ordres très-formels adressés à ceux qui commandent, pour qu'à l'égard de leurs subordonnés ils soient justes (2), bons, indulgents (3), et que par cela même ils respectent toutes les libertés légitimes.

Car nous ne saurions trop le répéter : la vertu des chefs est pour la liberté des peuples la plus sûre ou plutôt la seule garantie. Qu'importe que vous soyez gouvernés par des républicains? S'ils sont orgueilleux, cupides et durs, vous serez opprimés. Au contraire, qu'importe que vous ayez des rois? S'ils sont pénétrés de la prudence et de la charité que

(1) Mundum tradidit disputationi eorum. (Eccl., III, 11.)

(2) Domini, quod justum et æquum est servis præstate. (Col., IV, 1.)

(3) Vos domini, eadem facite illis, remittentes minas. (Eph., VI, 9.)

leur prescrit la loi de Dieu, vous serez heureux et libres.

Sans aucun doute, nous reconnaissons que la propagation de l'Évangile ne s'est pas faite au milieu des nations sans y porter avec elle une diffusion abondante des libertés publiques et privées. Partout où la loi de grâce a paru, tout ce qui était faible, comme la femme et l'enfant, a été fortifié; tout ce qui était opprimé, comme l'esclave, a été soulagé.

Mais l'Évangile a-t-il fait cela en changeant partout les monarchies ou les aristocraties en républiques? Aucunement; et l'on ne trouvera pas la trace ou d'un apôtre, ou d'un pape, ou d'un concile qui s'en soit même occupé.

Comment donc l'Évangile a-t-il produit ce merveilleux et incontestable résultat? C'est uniquement en adoucissant les mœurs. Et comment a-t-il adouci les mœurs? C'est d'abord en éclairant les esprits sur l'origine de l'homme, sur ses devoirs et ses destinées; c'est ensuite et surtout en répandant la charité dans les cœurs.

L'homme, devenu chrétien, a su par l'Évangile que tous les autres hommes étaient créés comme lui à l'image de Dieu, qu'ils étaient ses frères, et qu'ils avaient le ciel pour héritage; il a su qu'il devait les aimer comme étant avec lui les enfants du même Père; et par la grâce divine, il a senti qu'il les aimait. C'en était assez : il n'avait besoin, ni de recevoir des constitutions républicaines, ni d'être jeté dans des démo-

craties. Dès lors qu'il avait ces convictions et ces sentiments, il a dû reconnaître et respecter la dignité, les droits, la liberté de ses semblables : et c'est ce qu'il a fait, n'importe sous quel gouvernement il se soit trouvé. Ce phénomène s'est donc produit dans le monde tout à fait indépendamment de tout système politique.

On peut donc, sans manquer aucunement ni à la liberté donnée aux hommes par l'Évangile, ni même à la liberté humaine en général, ne pas être partisan de ce que l'on appelle la liberté démocratique.

CINQUIÈME CAS DE CONSCIENCE.

ÉGALITÉ.

Peut-on, sans offenser Dieu, devant qui certainement tous les hommes sont égaux, repousser le principe de l'*Égalité républicaine*?

DOUTE.

Puisque tous les hommes sont égaux devant Dieu, l'organisation sociale la plus conforme à sa loi doit être celle où il se trouve le moins d'inégalité entre les hommes. Or, chacun sait que, sous l'aristocratie et sous la monarchie, les inégalités sont, non-seulement nombreuses et souvent extrêmes, mais indispensables et permanentes, parce qu'elles appartiennent alors à la constitution même de la société : la démocratie, au contraire, tend essentiellement à les faire disparaître. Comment donc pourrait-on nier que, sous ce rapport, elle soit plus que les autres formes de gouvernement en harmonie avec l'esprit de la religion?

RÉPONSE.

Oui, tous les hommes sont égaux devant Dieu; et

ce ne sont certainement pas les démocrates qui ont appris cette vérité au monde : car dans l'antiquité païenne, il y avait des républiques parfaitement organisées, et dans ces mêmes républiques se trouvaient les inégalités les plus choquantes. Elles s'y trouvaient, non pas comme une exception, mais comme une règle; non pas comme un accident, mais comme une partie essentielle de l'organisation sociale.

Nous pourrions donc tout d'abord, en nous appuyant sur de longs siècles d'expérience, nous borner à nier que la forme républicaine tende essentiellement à faire disparaître toute inégalité entre les hommes. Comment pourrait-on soutenir que ce qui est resté partout et si longtemps étranger, inconnu, antipathique à toutes les démocraties, leur soit essentiel? Cependant, nous ne voulons pas nous arrêter à cette réponse, sur laquelle au reste nous aurons à revenir.

Oui, tous les hommes sont égaux devant Dieu, et c'est Dieu lui-même qui l'a dit au monde. Et quand le monde l'eut presque partout oublié, c'est l'Évangile, c'est-à-dire encore la parole de Dieu, qui le lui a redit.

Mais, il faut d'abord bien définir en quel sens cette vérité touche aux enseignements de la foi. Elle leur appartient sous trois rapports, tous théologiques, et que nous avons besoin de rappeler.

Tous les hommes sont égaux devant Dieu :

1° Par leur origine, étant tous sortis des mains du Créateur, composés également de deux substances, spirituelle et matérielle (1);

2° Par leurs devoirs, ayant tous pour obligation d'accomplir la volonté de Dieu, chacun dans la vocation qui lui est déterminée par la Providence (2);

3° Par leur destinée, étant tous appelés à subir également la mort, et à paraître ensuite devant le même tribunal, pour y être jugés d'après les mêmes lois (3).

Voilà, dans ses trois acceptions réelles et fondamentales, l'égalité de tous les hommes devant l'Évangile : la voilà tout entière, telle qu'elle appartient au dogme chrétien. On n'a pas le droit de l'étendre au delà, ni de rendre sur ce point la religion solidaire d'aucune autre doctrine.

Mais, et c'est ici que la question est précisément posée, ne pourrait-on pas dire, au moins par induction, que les œuvres de l'homme étant d'autant plus parfaites qu'elles se rapprochent davantage des œuvres de Dieu, et tous les hommes étant dans les œuvres de Dieu parfaitement égaux, un gouvernement est d'autant mieux organisé que son organisation

(1) Cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia, fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terræ. (Act., XVII, 25-26.)

(2) Facientes voluntatem Dei ex animo : cum bona voluntate servientes sicut Domino et non hominibus. Scientes quoniam unusquisque quodcumque fecerit bonum hoc recipiet a Domino, sive servus, sive liber. (Eph., VI, 6, 7, 8.)

(3) Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum. (II Cor., V, 10.)

tend plus efficacement à faire disparaître, ou du moins à diminuer les inégalités sociales ; et n'est-il pas vrai, malgré les torts évidents des anciennes républiques de la gentilité païenne, que, dans les temps modernes éclairés par le christianisme, les républiques qui se forment sous nos yeux tendent par leur nature à ce résultat?

Telle est la question dans toute sa sincérité. Nous allons en discuter les divers éléments.

On établit d'abord que plus les œuvres de l'homme se rapprochent des œuvres de Dieu, plus elles sont parfaites. Nous n'avons rien à dire sur ce principe, sinon qu'il est incontestable et parfaitement évangélique (1).

Or, ajoute-t-on, dans les œuvres de Dieu, tous les hommes sont égaux. C'est ici que l'erreur se glisse à côté, ou même à la place de la vérité.

Non, dans ce qu'on appelle les œuvres de Dieu, c'est-à-dire dans ses opérations extérieures, les hommes ne sont pas égaux. Ils sont égaux devant les commandements de Dieu, ils sont égaux devant les jugements de Dieu, en ce sens qu'il y a des préceptes qui obligent tous les hommes, et que tous seront jugés d'après ces préceptes : encore cette égalité, même ainsi restreinte, est-elle pleine de mystères. Mais il n'est pas vrai que, dans les œuvres de Dieu, dans l'organisation de ce monde, telle qu'elle

(1) Estote vos perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est. (Matt., III, 48.)

est divinement constituée, les hommes soient égaux en ce sens, et c'est celui dont il s'agit ici, en ce sens qu'ils soient également partagés, ou dans l'ordre matériel, ou dans l'ordre spirituel, par la dispensation divine.

Il est sûr, au contraire, il est mille fois évident que tout est inégal dans les destinées humaines, non-seulement sur les points qu'on pourrait peut-être attribuer, au moins en partie, aux vices de la constitution sociale, ainsi qu'on le prétend, comme sont les richesses et la puissance, mais sur ceux mêmes qui sont tout à faits indépendants de la société, comme la santé, la beauté, la force, l'esprit, et tous les genres d'aptitude ou de capacité. Regardez l'univers, et dites si les inégalités ne se trouvent pas partout et toujours dans tous les ordres de la nature, et si la beauté de l'ensemble ne résulte pas précisément de l'harmonie qui se rencontre dans ces innombrables et constantes inégalités.

Il y a plus : même dans l'ordre surnaturel, est-ce que les hommes ne sont pas inégalement, et très-inégalement traités? Est-ce qu'il n'est pas vrai que les uns reçoivent beaucoup de grâces et trouvent beaucoup de facilité pour leur salut, tandis que les autres obtiennent moins de secours et rencontrent des difficultés plus nombreuses? Sans doute tout s'égalisera en définitive au tribunal suprême; mais en attendant, mais dans ce monde, est-ce qu'il n'est pas certain que de ce côté encore tout est inégal, et d'une inégalité devant laquelle la raison succombe,

devant laquelle saint Paul lui-même, de retour du troisième ciel, s'écriait prosterné : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei : quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus!* (Rom. XI, 33.)

Ah! si nous voulions consulter ici non-seulement les faits qui se passent sans cesse sous nos yeux, mais l'enseignement même de la foi chrétienne, son enseignement dogmatique, non ce n'est pas l'égalité que nous verrions professée dans toutes les chaires orthodoxes du monde en ce qui concerne la répartition providentielle des biens et des maux sur les hommes, c'est la plus profonde et la plus incompréhensible inégalité (1).

D'après cela, quel usage peut-on faire, en faveur du système que nous avons à juger, de ce principe d'ailleurs parfaitement chrétien, que les œuvres de l'homme sont d'autant plus parfaites qu'elles sont plus conformes aux œuvres de Dieu? On le voit : les œuvres de Dieu, bien loin de détruire les inégalités, les établissent et les constituent.

Maintenant, voulons-nous en conclure que les gouvernements humains doivent les multiplier ou les exagérer? Aucunement. Mais nous en concluons que lorsqu'elles existent, on peut, et le plus souvent on doit

(1) Deus judex est, hunc humiliat et hunc exaltat. (Ps. LXXIV, 6.)

O homo! tu quis es qui respondeas Deo?... An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam? (Rom., IX, 20, 21, et tout le chap.)

Unusquisque proprium donum habet a Deo : alius quidem sic, alius vero sic. (I Cor., VII, 7.)

les maintenir, au moins dans une certaine mesure (1). Nous en concluons qu'elles ne sont pas un désordre, et même, par cela seul que Dieu les a établies partout, nous sommes en droit d'en conclure qu'elles sont ou un plus grand bien ou une nécessité.

Ainsi, tout le raisonnement des démocrates tourne ici contre eux, excepté toutefois sur un point qu'il nous faut maintenant apprécier : *l'égalité devant la loi.*

Nous avons dit, et il est incontestable, que tous les hommes sont égaux devant la justice de Dieu. N'est-il pas permis d'en conclure que tous doivent être absolument égaux devant la loi humaine?

On remarquera d'abord que la question posée dans ces termes se trouve singulièrement réduite; et nous nous empressons de dire que sur ce terrain limité il y a quelque lieu de s'entendre.

Évidemment la loi humaine n'est et ne doit être dans ses actes qu'une application partielle de la justice divine. Or, une des perfections de la justice divine, c'est de ne faire acception de personne et de s'appliquer indistinctement à tous : donc, une des qualités essentielles de la loi humaine, c'est l'impartialité ; et sous ce rapport tous doivent être absolument égaux devant elle. Il faut le reconnaître, ce raisonnement n'admet pas la moindre objection. Mais aussi, chacun comprend qu'il s'applique également à tous les régi-

(1) Il est bien entendu que nous n'admettons pas la situation où certains hommes manqueraient du nécessaire. Nous touchons plus loin ce côté de la question.

mes, et que la démocratie ne peut absolument rien en conclure en sa faveur.

Maintenant, ne s'ensuit-il pas aussi que, dans une même société, les lois doivent être les mêmes pour tous les citoyens? C'est là, comme on le voit, une autre sorte d'égalité, tout à fait différente de la première; et c'est celle dont la démocratie se glorifie d'avoir fait la conquête en 1789, par l'abolition des priviléges (1).

Mais d'abord, s'il est vrai que cet ordre de choses ait été imposé à la société civile par les débuts solennels de notre première révolution, est-ce que déjà il n'existait pas dans la société chrétienne? Est-ce qu'il n'y était pas en vigueur dans l'Église sans aucune interruption depuis déjà dix-huit cents ans?

Une même loi pour tous, et tous égaux devant la loi! Mais où donc a-t-on vu jamais ce principe égalitaire régner dans toute la simplicité de son plein exercice aussi facilement, aussi constamment, aussi naturellement que dans l'Église catholique?

Cette sainte Église n'exagère rien : elle reconnaît les inégalités sociales établies ou permises par son divin auteur; et en conséquence elle admet certaines distinctions dans les manifestations matérielles de son culte. Elle consacre même ces différences dans les

(1) Un grand nombre des membres de l'Assemblée nationale de cette époque désiraient établir l'unité dans l'administration et la législation. Ce désir fit tout à coup explosion dans la célèbre séance du 4 août 1789. Et le 20 du même mois, l'Assemblée publia la *Déclaration des droits de l'homme* qui servit de préambule et de base à la nouvelle constitution. Cette déclaration admettait, comme principe fondamental du nouvel ordre politique, l'égalité devant la loi.

honneurs qu'elle rend aux saints; et, sans rien décider sur les degrés de gloire qu'ils peuvent avoir dans le ciel, elle leur donne des rangs divers dans la classification de ses prières liturgiques.

Mais dans ses lois, quelle admirable unité, quelle égalité sublime! Depuis la loi du premier sacrement s'accomplissant pour l'enfant du prince comme pour l'enfant du pauvre avec la même eau baptismale, puisée dans les mêmes fonts, et consacrée dans son infusion sanctifiante par les mêmes formules, jusqu'à ces onctions suprêmes, jusqu'à ces prières funèbres dans lesquelles il n'y a jamais pour personne un mot ni un signe de changé, la vie spirituelle de tous les chrétiens catholiques s'écoule dans une admirable égalité sous l'empire des mêmes obligations et sous le bénéfice des mêmes droits.

C'est le même catéchisme, enseignant les mêmes devoirs à tous, que tous les enfants, quelle que soit leur naissance, reçoivent pour l'étudier; c'est par les mêmes paroles et la même vertu sacramentelle que tous les pécheurs, quelle que soit leur condition, sont réconciliés avec eux-mêmes et avec Dieu. Et, si l'on doutait encore de cette égalité incomparable devant les lois de l'Église, ne suffirait-il pas de voir tous les fidèles d'une même paroisse, depuis le plus humble pâtre jusqu'au plus riche seigneur, depuis la plus simple femme jusqu'au plus grand génie, depuis le plus jeune enfant en âge de raison, jusqu'au plus vénérable vieillard, tous agenouillés à la même table,

y recevant également de la même main, dans une même posture, sur le même rang, le même pain de vie, sans que l'œil de Dieu même puisse y voir d'autre distinction que les mérites de chacun.

Ah! quand on vient parler à des catholiques d'égalité devant Dieu et devant la loi, que peut-on donc leur apprendre? Et que peut offrir en ce point aucune société humaine qui soit comparable seulement au spectacle de la communion générale d'une population chrétienne?

Maintenant, dans l'application de ce principe aux sociétés civiles, n'y a-t-il pas quelque réserve à faire? S'il est vrai que l'unité de législation soit en elle-même préférable pour bien des motifs dans le gouvernement d'un peuple, est-il certain qu'elle le soit absolument pour tous les cas? Et ne faut-il pas reconnaître qu'il se rencontre des circonstances où cette unité ne serait ni meilleure ni possible? Ne se trouve-t-il pas quelquefois dans une même nation plusieurs sociétés tellement diverses et tellement distinctes, qu'elles exigent les unes et les autres des lois particulières? Et sans aller chercher nos exemples au loin, n'avons-nous pas vu pendant bien des années toutes récentes l'Algérie, province française, et ne voyons-nous pas encore nos autres colonies soumises à une tout autre législation que la France proprement dite?

Il n'y a donc rien d'absolu dans ce principe, quelque précieux qu'il soit en lui-même. Autrement, il faudrait aller jusqu'à dire que, pour être dans l'ordre

établi de Dieu, la loi devrait être la même pour tous les peuples; ce qui serait absurde.

Avant tout, les lois doivent être appropriées aux mœurs. Quand sous un gouvernement se trouvent des mœurs respectivement opposées, il est souvent nécessaire d'avoir des lois diverses. La seule condition nécessaire alors, comme toujours, c'est que, dans l'application de la même loi, il n'y ait de préférence pour personne. Voilà la seule égalité rigoureusement requise par la loi de Dieu.

Mais, dans tous les cas, nous pourrions nous demander quels rapports particuliers la démocratie peut avoir avec ces considérations, et s'il n'est pas évident, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que l'égalité devant la loi, de même que l'uniformité de la loi pour tous, est tout aussi possible, tout aussi facile, tout aussi efficace sous une monarchie que sous une république.

Cependant, comme on a prétendu et comme on n'a cessé de répéter que les démocraties modernes, bien supérieures, assure-t-on, aux républiques anciennes, tendent par leur nature à fonder l'égalité parmi les hommes, il faut bien, pour rendre notre réponse complète, examiner en finissant comment elles la comprennent.

Deux moyens très-différents peuvent être mis en œuvre pour rapprocher les distances sociales : l'un qui fait soulever les classes inférieures, et qui amène les bouleversements; l'autre qui inspire aux classes

supérieures les condescendances de la charité, et qui développe la vraie civilisation. Le premier procède de l'orgueil, de la jalousie et de la haine; le second procède du principe chrétien qui nous fait aimer tous les hommes comme nos frères. L'un cherche d'abord à renverser ce qui existe, sans s'inquiéter de ce qui peut en résulter plus tard; l'autre ne veut rien détruire, mais il veut avec le temps améliorer tout (1).

Maintenant, quel est celui des deux que les démocrates modernes mettent à leur usage; n'est-ce pas toujours presque exclusivement le premier?

(1) Nous trouvons ces deux mouvements contraires avec toute l'opposition de leurs effets dans les enseignements fondamentaux et dans les mystères les plus profonds du christianisme. D'un côté, c'est l'homme qui, mécontent de sa position parce qu'une seule jouissance manquait à ses désirs, a prétendu, dans le délire de son orgueil, s'élever jusqu'à Dieu, *Eritis sicut dii* (Gen., III, 5); de l'autre, c'est le Fils de Dieu qui, dans les prodiges de son gratuit amour, s'est abaissé jusqu'à l'homme : *Qui cum in forma Dei esset... semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* (Philip., II, 6, 7.)

Il semble que dans les deux cas il y avait également tendance à un rapprochement. Cependant, pour le premier, cette tendance n'a produit qu'un effet directement opposé : loin de rapprocher de Dieu, elle en a éloigné davantage; elle a consommé entre Dieu et le genre humain une rupture ouverte; et par cette rupture, qui est le plus grand des désordres, elle a introduit dans le monde tous les maux de l'humanité.

Dans le second cas, au contraire, l'humanité s'humilie dans la personne du Fils de Dieu; et c'est par cette humiliation même que l'homme se relève, qu'il se rapproche de Dieu jusqu'à devenir son enfant, de sorte qu'il lui est uni dès ici-bas par la grâce, et qu'il peut lui être uni dans l'éternité par la gloire.

Nous ne prétendons pas qu'il y ait ici parfaite identité avec notre sujet; mais, puisqu'on invoque si souvent les œuvres de Dieu quand il s'agit d'égalité, il nous a semblé bon de rappeler comment sa sagesse et sa justice procèdent pour abaisser celui qui veut s'élever par le désordre, et pour glorifier celui qui s'humilie par amour, *Superbum sequitur humilitas, et humilem spiritu suscipiet gloria.* (Prov., XXIX, 23.)

Nous voulons bien ne pas parler de cette égalité honteuse, dont notre première république a eu le triste mérite de concevoir le goût et de faire l'essai : de cette égalité sauvage, qui se révélait par les ignobles familiarités du langage, par le cynisme insolent de toute la conduite, et surtout par le nivellement brutal du plus sanglant despotisme. Nous voulons bien admettre que ce n'est là, dans l'histoire des républiques modernes, qu'un accident qu'elles désavouent; et quoique ces grossièretés stupides soient toujours encore tentées par la démocratie chaque fois qu'elle débute dans un nouveau triomphe, nous accordons, trop gratuitement peut-être, que ce sont là ses excès et non pas précisément sa nature.

Mais je me demande quel est le sentiment qui pousse les démocrates modernes à ce qu'ils appellent l'*égalité;* je me demande ce qu'ils entendent au fond, et ce qu'ils se proposent par là.

Depuis surtout la révolution de février, je me suis fait cette demande très-souvent, très-sérieusement, très-consciencieusement, avec le désir bien sincère, et même avec une disposition préconçue de trouver à ces provocations égalitaires, sinon des vues toujours chrétiennes, au moins un motif honnête et raisonnable; eh bien, il m'en coûte pour le dire, mais je crois devoir l'avouer à mon pays : ce motif, je ne l'ai pas trouvé.

Ce n'est pas, et je me hâte de le reconnaître, que je n'aie rencontré, non-seulement parmi les démo-

crates, mais dans tous les partis, des cœurs bons et généreux, que la vue de la trop grande misère à côté de la trop grande richesse affligeait profondément, et qui, sans vouloir aucunement dépouiller personne, trouvaient que c'était là un désordre social auquel il faudrait chercher un remède.

Mais je parle de l'esprit démocratique en général, tel qu'il existe et se produit de nos jours, tel qu'il parle dans ses journaux les plus sincères, tel qu'il s'agite dans ses clubs, tel qu'il conspire dans ses sociétés secrètes, tel enfin qu'on s'efforce de le faire pénétrer dans les masses populaires.

Je dis que cet esprit est presque exclusivement produit, alimenté, surexcité par l'orgueil, par un orgueil qui s'indigne de toute supériorité. Je dis qu'en général ceux qui en sont animés demandent l'abolition des inégalités sociales, non par intérêt pour la dignité humaine, dont ils ont peu souci, mais pour eux-mêmes; parce qu'ils veulent devenir, non pas égaux, mais supérieurs aux autres, supérieurs à ceux que maintenant ils voient au-dessus d'eux. Je dis qu'une fois arrivés où ils aspirent, ils seraient les plus grands ennemis de l'égalité la plus légitime et la plus inviolable, de celle que proclame l'Évangile, et qui veut que l'on voie dans chaque homme, même dans les plus inférieurs, son semblable et son frère.

Voilà, de ce côté, l'esprit que nous déclarons avoir reconnu et très-clairement discerné dans les démocrates modernes. Et quand on ose prétendre que

c'est là l'esprit de l'Évangile, je dis que l'on blasphème.

Il résulte, de tout ce que nous venons de dire, qu'en fait, l'égalité démocratique s'est produite de nos jours avec des caractères qui blessent la délicatesse et la conscience humaine; qu'en droit, ce que l'égalité peut avoir de légitime et d'avantageux n'appartient pas tellement à la démocratie, qu'il ne puisse se trouver, au moins à un égal degré, sous les autres formes de gouvernement.

Nous ne voyons donc pas que l'on offense en rien la loi de Dieu, parce que l'on croit devoir ne pas prendre parti pour l'égalité républicaine; et nous croyons, au contraire, que l'on est beaucoup plus exposé à devenir coupable en s'associant aux tendances d'un nivellement qui ne produirait que des ruines, et qui ne serait ni selon l'Évangile, ni même selon la nature.

SIXIÈME CAS DE CONSCIENCE.

FRATERNITÉ.

Peut-on, sans outrager la plus excellente des vertus chrétiennes, la charité, ne pas admettre le principe de la *Fraternité démocratique?*

DOUTE.

Il résulte au moins, de ce qui vient d'être dit, que les hommes sont égaux, en ce sens qu'ils doivent se regarder réciproquement et s'aimer comme des *frères*. Or, n'est-ce pas littéralement cette vérité que proclame la démocratie en prenant pour devise et pour principe fondamental la *fraternité?* Comment donc le christianisme pourrait-il se séparer de la fraternité républicaine sans se désavouer lui-même dans ce qu'il a de plus essentiel, de plus doux et de plus saint?

RÉPONSE.

Si la fraternité républicaine n'était pas autre chose que cet amour de tous les hommes les uns pour les autres, tel que le Fils de Dieu l'a établi en se faisant notre frère et en disant : *Mandatum novum do vobis ut diligatis invicem sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem* (Joan., XIII, 34), il n'y aurait pas au fond ici

de question possible : cette fraternité serait identiquement la charité chrétienne. Resterait seulement à voir si la démocratie prend les vrais moyens pour l'inspirer aux hommes et la faire régner parmi eux.

Mais est-il vrai que la fraternité démocratique et la charité chrétienne soient une seule et même chose? N'est-il pas permis, au contraire, de croire qu'il y a entre elles deux des différences, et même des contrariétés essentielles, soit dans leur nature, soit dans leurs actes, soit dans leurs tendances? C'est ce qu'il s'agit d'étudier.

Ici encore, avant tout, nous écarterons du débat ce qui pourrait être légitimement désavoué par les hommes modérés du parti avec lequel nous discutons.

Ainsi nous ne parlerons ni de cette fraternité sanglante, digne compagne de la liberté sauvage et de l'égalité immonde que nous venons de signaler, qui s'imposait par la menace, qui s'inspirait par la haine, et mettait sur son drapeau, pour que l'on ne s'y méprît pas, *Fraternité ou la mort ;* ni de cette fraternité ouvertement communiste, qui, détruisant la propriété comme un vol et la famille comme un état contre nature, commencerait par briser les deux liens essentiels de la fraternité véritable, et, par la spoliation complète d'une part et la promiscuité absolue de l'autre, nous rendrait tous frères à l'égal des brutes qui n'ont d'autre intelligence ni d'autres sentiments que leur instinct animal, *sicut equus et mulus quibus non est intellectus.* (Ps. xxxi, 11.)

S'il ne s'agissait avec la démocratie que de ces systèmes atroces, la pudeur nous interdirait de les discuter. Nous ne les combattrons donc pas, mais nous ferons pourtant remarquer qu'ils sont nés l'un et l'autre sous le régime républicain, et que ceux qui les patronnent marchent au premier rang parmi les démocrates.

Mais il est un autre système beaucoup plus sérieux et sans aucun doute beaucoup plus séduisant au moins dans ses termes, et que, pour être tout de suite compris de tous, nous appellerons la *charité légale*. Voici sur quels raisonnements ce système se fonde, et comment il prétend dériver du christianisme :

« C'est par l'Évangile et par l'action de son divin « auteur que la charité a été donnée au monde. Cette « céleste vertu, en ordonnant aux chrétiens d'aimer « tous les hommes comme leurs frères, a produit « pour le soulagement de l'humanité des œuvres « vraiment incomparables ; mais ils les ont jusqu'ici « produites seulement par l'action des volontés individuelles : or, cela ne suffit plus à nos sociétés mo- « dernes. Ce que jusqu'ici la charité a fait par les in- « dividus, il faut qu'elle le fasse désormais par les « gouvernements. A la charité particulière nous vou- « lons donc substituer la charité sociale ; et c'est ce « que nous appelons la fraternité démocratique : mais « c'est toujours la charité chrétienne. L'esprit est le « même, les œuvres sont les mêmes ; seulement les

« agents sont changés, le mode a plus d'ensemble et « le résultat plus d'étendue. »

Voilà tout le système : et nous reconnaissons que c'est la question la plus importante et la plus difficile que nous ayons à traiter dans cet ouvrage, parce qu'elle touche tout à la fois à d'immenses besoins et à un état de choses qui n'y répond plus ; à une liberté individuelle que l'on ne peut blesser sans crime, et à certains devoirs des gouvernements que l'on ne saurait non plus méconnaître ; enfin, à la nécessité de compléter en quelque manière le bien qui ne se fait pas, et au danger imminent de tout perdre sans fruit en désorganisant le bien qui se fait encore.

Il est évident que nous ne pouvons traiter à fond dans un chapitre un sujet qui demanderait seul un long ouvrage. Nous nous bornerons donc à répondre à cette question précise : La fraternité démocratique, non pas précisément telle qu'elle s'exécute déjà, mais telle qu'on voudrait la généraliser, est-elle la charité chrétienne ?

Pour nous rendre bien compte de cette idée d'assimilation, examinons attentivement quels sont : 1° le principe ; 2° les œuvres ; 3° les effets et de la charité chrétienne et de ce qu'on appelle aujourd'hui la charité légale.

I. Le caractère essentiel de la charité chrétienne, c'est d'abord d'avoir son principe dans la foi et d'être un écoulement de l'amour de Dieu : c'est en vue de

Dieu que nous sommes obligés d'aimer notre prochain comme nous-mêmes.

Or, peut-on dire que généralement c'est en vue de Dieu que s'exerce la charité légale; que c'est de l'amour de Dieu qu'elle découle; que c'est la gloire de Dieu qu'elle se propose?

Il faut bien reconnaître qu'il n'en est pas ainsi. La charité légale est inspirée chez les uns par un intérêt personnel : les pauvres les embarrassent et les effrayent; chez les autres, par une idée d'organisation sociale : ils ne veulent pas que des hommes manquent du nécessaire, de même qu'ils ne veulent pas que les marchés publics manquent d'approvisionnements, ni que l'agriculture manque de bras, ni que le commerce manque de débouchés, ni que rien dans la société visible manque de ce qui lui est essentiel : c'est chez eux une pensée d'ordre qui n'a rien que de louable, mais qui peut exister tout à fait en dehors du christianisme.

Il en est cependant chez qui la charité même légale répond à des sentiments sincères de commisération pour l'humanité souffrante; mais c'est chez eux une disposition particulière, ce n'est pas un effet naturel de ce mode d'assistance qui, par lui-même, répond à des nécessités et non pas à des sentiments, bien moins encore à des croyances.

Par une conséquence inévitable de son principe, la charité chrétienne est essentiellement une vertu. Or,

pour qu'elle soit une vertu, il faut que ses actes soient libres et spontanés, il faut qu'ils soient le produit de sacrifices tout à fait volontaires, et sous ce rapport il faut qu'ils soient individuels, car rien n'est plus individuel que la volonté, que la liberté, que la spontanéité.

Maintenant, la charité légale a-t-elle ce caractère? Elle procède de la loi, comme l'indique sa qualification. Mais la loi, c'est la contrainte, c'est la subordination de toute volonté personnelle à l'autorité supérieure qu'on appelle l'État, et conséquemment c'est l'extinction totale de toute spontanéité. Dans la charité légale, nous l'avons dit, on voit un certain ordre, et, à part les inconvénients que nous allons signaler, on peut y voir un certain bien extérieur; mais de la vertu, mais de la vertu chrétienne, de la vertu procédant volontairement de l'esprit de sacrifice, n'est-il pas impossible d'y en reconnaître? Or, une charité qui n'est pas une vertu, qui n'est pas une vertu chrétienne, peut-on dire que ce soit la charité selon l'Évangile?

Donc, en premier lieu, la charité légale et la charité chrétienne sont tout à fait différentes, pour ne pas dire opposées, quant à leur nature.

II. Le sont-elles moins quant à leurs œuvres?

On connaît les œuvres de la charité chrétienne. Elles s'expriment en deux mots : donner ce qu'on a, c'est ce que font plus ou moins parfaitement tous les chrétiens; puis se donner soi-même, c'est ce que font, entre autres, les prêtres dévoués aux missions

lointaines et les sœurs de Saint-Vincent de Paul. Le grand apôtre exprimait, dans un laconisme sublime, ce double caractère de la charité : *Impendam et superimpendar ipse.*

Or, dans la pratique de la charité légale et en vertu de son action, se donne-t-on soi-même? donne-t-on du moins ce qu'on a? Pour le savoir, il suffit d'examiner le mécanisme de ce système.

Selon l'économie de la fraternité républicaine, l'État, c'est-à-dire les pouvoirs supérieurs, sont constitués distributeurs de toutes les aumônes, et c'est par eux-mêmes ou par leurs agents à tous les degrés qu'ils opèrent cette distribution.

D'abord, il est bien évident que nul de ces pouvoirs supérieurs ne se sacrifie soi-même à ce genre de charité; car nul, pour en suivre les œuvres, ne quitte sa position; nul, pour cela, ne s'éloigne ni de son pays, ni de sa famille, ni de ses propres intérêts. Bien au contraire, ces œuvres étant devenues légales constituent des fonctions ou des emplois, et, conséquemment, ceux qui s'y livrent sont des fonctionnaires ou des employés qui, le plus souvent, loin d'y rien perdre pour eux-mêmes, s'y procurent une situation meilleure.

Dans la charité légale, on ne se donne donc pas soi-même; et quelque respectables que soient les membres des bureaux de bienfaisance, dont les fonctions s'honorent par la gratuité, on nous permettra bien de dire que leurs travaux, presque exclusive-

ment administratifs, ne peuvent, par leur nature, être en aucune manière comparés, ni surtout être substitués au dévouement personnel des frères de Saint-Jean de Dieu et des sœurs de charité.

Mais du moins, dans l'exécution légale de la fraternité démocratique, si l'on ne se donne pas soi-même, donne-t-on ce que l'on a? donne-t-on quelque chose de ce que l'on possède soi-même? Ah! c'est ici que la différence est plus profonde et l'opposition plus tranchée.

Non, ce n'est pas leur argent, ce ne sont pas leurs propres biens que, dans l'organisation de la charité légale, distribuent les agents du pouvoir: ce sont toujours et exclusivement les biens d'autrui.

Qu'on nous permette donc de le redire, c'est ici que le mot divin de la charité, quand on l'y emploie (1), reçoit un sanglant outrage, et se trouve l'objet d'une indigne profanation. Ne parlons pas encore ici des suites lamentables de cette contrefaçon sacrilége; mais signalons tout de suite le contraste

(1) On ne le fait jamais dans la législation. Le bon sens français, beaucoup plus encore que les antipathies irréligieuses, a substitué partout, pour ces œuvres légales, le mot de *bienfaisance* à celui de *charité*. Cette substitution est logique. Le bienfait s'apprécie par le résultat : il ne lui est pas nécessaire pour exister réellement d'avoir sa racine dans le cœur de celui qui en est l'instrument. Ainsi, l'on peut dire que la nature physique répand des bienfaits, quoiqu'elle soit inanimée. Mais encore une fois, la charité est avant tout une vertu, dont les œuvres ont leur principe dans la libre volonté de celui qui les fait, et sont nécessairement accompagnées d'un sacrifice personnel quelconque. C'est par suite de ce même bon sens français et de la rectitude de langage qui en est le résultat que les derniers projets de loi en cette matière portent dans leurs titres, non le mot de charité, mais celui d'*assistance publique*.

décisif que présentent, d'un côté les sacrifices de la vraie charité, et de l'autre ces distributions légales, surtout si elles se faisaient sous le règne complet de la fraternité républicaine.

D'une part, je vois des hommes qui possèdent, et qui peuvent jouir pleinement de toutes leurs possessions, et qui, par le sentiment de la nature, doivent être portés à les employer toutes intégralement pour leur propre usage. Eh bien, ce sentiment, souvent si fort et si intime, ils le combattent par un autre qui ne vient pas de la nature, qui n'est pas *révélé par la chair et le sang* (1), et qui veut que l'on se fasse violence pour se dépouiller en partie de ce qui nous appartient, pour le donner en pur don à des étrangers.

Qu'on ne l'oublie pas, il se fait alors dans les profondeurs de l'âme un combat entre l'amour de soi-même, qui veut retenir, et l'amour du prochain, qui veut donner.

Ce combat, Dieu seul en est témoin, et chaque homme qui l'éprouve en est lui-même, pour son propre compte, l'arbitre souverain dans les libres déterminations de sa volonté. Or, l'issue de ce combat, c'est le vice ou la vertu.

Si celui dans la conscience de qui se livre cette lutte morale n'a pas d'entrailles, ou s'il n'est pas docile à la loi de Dieu, il conserve tout ou presque tout son bien pour lui-même; il laisse le pauvre Lazare dépérir d'inanition à sa porte; et dans la jouissance

(1) Caro et sanguis non revelavit tibi. (Matt., XVI, 17.)

paisible d'un égoïsme, qui finit par devenir sans remords, il s'enivre de sa surabondance.

Mais si par la grâce divine, ou, pour parler un langage plus accessible à tous, si par l'influence de l'Évangile, cet homme aime ses semblables, s'il les aime comme ses frères, s'il les aime comme lui-même, ainsi que le prescrit le Sauveur (1); alors il comprend qu'il doit, dans une certaine mesure, partager avec eux ce qu'il a; alors il refoule au fond de son cœur les sollicitations incessantes du sentiment qui porte à n'aimer que soi et les siens; et malgré l'attachement naturel, quelquefois violent, quelquefois même impérissable, pour les objets dont il peut dire, *C'est à moi*, il s'en retranche volontairement une partie, et, triomphant de sa propre nature, il partage son manteau pour en revêtir le pauvre de Jésus-Christ. Voilà comment opère la charité chrétienne.

Voyons maintenant comment fonctionne, et surtout comment fonctionnerait, dans l'hypothèse de son exécution complète, la fraternité démocratique.

Supposons-la tout à fait à l'œuvre. Son premier acte est de lever arbitrairement des impôts pour subvenir aux frais de l'assistance en toutes choses et pour tous; c'est-à-dire qu'elle fait par la contrainte de la loi passer des sommes plus ou moins importantes de la caisse des particuliers dans une caisse publique. Voilà la première phase de la charité légale. Or, il n'est pas

(1) Diliges proximum tuum sicut teipsum. (Matt., XXII, 39.)

difficile de voir que, dans cette première opération, il n'y a aucun sacrifice de la part de celui qui impose, aucune liberté de la part de celui qui paye; et c'est assez dire qu'il n'y a de charité d'aucune part.

Maintenant, ces sommes une fois recueillies, à qui appartiennent-elles? A ceux qui vont en faire l'aumône? Aucunement. Elles n'appartiennent pas même à l'État, puisqu'il ne peut les détourner de leur destination. Ainsi, quand elles sont réparties entre les divers besoins à soulager, personne encore n'a de sacrifices à faire : ni l'État qui tient les sommes dans sa main, puisqu'il ne retranche pour cela rien à aucun autre de ses services; ni le fonctionnaire qui les distribue, puisqu'il ne donne rien, absolument rien qui lui appartienne.

Voilà dans toute la vérité à quoi se réduisent les œuvres de la charité légale. Or, ce simple exposé ne suffit-il pas pour que nous ayons le droit de demander si ces œuvres ressemblent en rien à celles de la charité chrétienne, et si une perception d'impôts, suivie d'une répartition administrative, offre, pour le côté moral, la moindre analogie avec ces opérations intimes de la conscience humaine surmontant des répugnances et s'imposant des sacrifices, pour soulager tous les genres de misère? Évidemment il n'en existe aucune.

Il n'y a donc pas, en réalité, et même il ne saurait y avoir de charité légale, parce que ces deux mots réunis sont un non-sens : attendu que par leur

signification essentielle et par la nature des œuvres que d'une part la loi commande, et que de l'autre la charité inspire, ils se repoussent et s'excluent réciproquement. Nous continuerons cependant à nous servir de cette expression, précisément à raison de ce qu'elle a d'irrégulier et de paradoxal, comme le système même qu'elle exprime et que nous combattons.

Il est bien vrai qu'il ne résulte pas jusqu'ici de nos raisonnements, que l'assistance exercée par les pouvoirs publics soit un mal, mais il résulte certainement déjà qu'elle est un moindre bien moral que la charité personnelle ; il en résulte surtout, ce que nous avons à prouver, qu'elle est essentiellement différente de la charité chrétienne dans le fond même de ses actes, et qu'elle pourrait donner tous les développements possibles à toutes ses opérations, sans que la vertu de charité y prît aucune part et y fût pour rien. Il nous reste à voir comment elle pourrait lui devenir funeste.

III. C'est surtout dans leurs résultats que la charité légale et la charité chrétienne sont dissemblables et marchent à l'opposé l'une de l'autre.

En apparence et matériellement, il semble qu'elles doivent avoir toutes les deux les mêmes résultats, puisque par l'une comme par l'autre les pauvres sont secourus. On pourrait croire même que les avantages seraient ici en faveur de la charité légale, puisqu'elle prend des moyens tout particuliers pour distri-

buer les secours avec plus d'ensemble et de juste proportion. Telles sont, en effet, les surfaces; mais il faut voir le fond des choses.

Ce qui fait nécessairement illusion dans l'appréciation des œuvres de l'assistance officielle, c'est que jusqu'ici, presque toujours, heureusement, la charité chrétienne y marche et y travaille simultanément avec la charité légale. Celle-ci donne le produit de ses revenus et de ses impôts, mais celle-là verse le fruit de ses sacrifices et de ses aumônes : la première se charge de faire des recensements, de tenir des écritures et des comptabilités; mais c'est l'autre qui toujours et presque partout, voit les pauvres, qui leur parle, qui les soigne et qui les assiste personnellement. Ainsi, le pouvoir public fournit le contingent de sa force et de son organisation matérielle; c'est pour ainsi dire le corps de l'œuvre : la charité y apporte sa sollicitude, son amour, son tact et son savoir-faire; c'en est l'âme. On comprend que de telles œuvres puissent se soutenir par une telle alliance; et nous dirons même plus loin comment aujourd'hui cette alliance leur est, sous certains rapports, presque indispensable.

Mais évidemment la question n'est pas là. La question, la voici telle qu'elle ressort de tous les systèmes démocratiques mis en circulation : *Que résulterait-il pour la société, si la charité légale était partout et en tout substituée à la charité chrétienne?*

On ne peut pas se le dissimuler. Tel est depuis

longtemps déjà le but que se sont proposé les gouvernements centralisateurs et jaloux que nous avons vus se succéder en France. Ils voulaient accaparer administrativement toutes les œuvres de charité (1); et tel est certainement le projet plus complet encore et plus absolu des partis démocratiques dont nous discutons en ce moment l'esprit et les tendances.

Supposons donc, car c'est le beau idéal du système, supposons que la manière toute spontanée et en apparence toute décousue dont s'est faite la charité dans l'Église depuis son origine soit supprimée, et qu'à la place des aumônes versées immédiatement dans le sein du pauvre selon l'occurrence des besoins, soit par les fidèles, soit par les pasteurs, soit, comme dans les temps anciens, par les communautés religieuses (2), il n'y ait plus partout qu'une caisse publique alimentée par des impôts, et à laquelle aient recours tous ceux qui manquent ou prétendent manquer du nécessaire. Mettons-nous en présence de cette situation nouvelle, qui est exactement celle que

(1) Nous avons depuis longtemps combattu ce genre d'envahissement, que nous ne craindrons pas d'appeler immoral. Nous l'avons signalé déjà comme attentatoire aux droits de l'Église (Empiètements, 3e part., chap. 2, sect. 2, § 2); nous pouvons ajouter qu'il est contraire aux droits les plus sacrés de la nature. Nulle puissance au monde ne peut légitimement empêcher les hommes de se soulager les uns les autres.

(2) De tant de communautés, dont plusieurs devenues si riches et dont plusieurs autres restées toujours pauvres, il n'y en avait pas une qui ne fît journellement des distributions d'aumônes. Ceux qui ont pris leur bien ont-ils hérité de leur charité? On sait bien que non. Quel immense déficit pour le soulagement de l'indigence! Et puis, après avoir tari les sources, on s'étonne de voir le fleuve presque à sec! C'est ainsi qu'en Angleterre aussi la plaie du paupérisme a suivi la spoliation des couvents.

désirent et que demandent les partisans réfléchis et pratiques de la fraternité républicaine, et voyons quelles en seraient infailliblement les conséquences.

D'abord, il en résulterait immédiatement, dans les rapports que l'exercice de l'assistance établit entre les hommes, l'altération profonde, si ce n'est la suppression totale de deux vertus. Il n'y aurait plus, et il ne pourrait plus y avoir, ni *reconnaissance* dans ceux qui reçoivent, ni *charité* dans ceux qui donnent.

La reconnaissance, les pauvres l'éprouvent ou du moins doivent l'éprouver à l'égard de l'homme compatissant et généreux qui, spontanément, se prive lui-même pour donner, surtout quand il donne par un vrai sentiment de commisération et d'amour chrétien. Mais dans l'autre système, pour qui voulez-vous que le pauvre ait de la reconnaissance?

Pour le riche qui a payé l'impôt? Mais ce riche c'est tout le monde, et ce n'est personne. Il faut à la reconnaissance un bienfaiteur déterminé. Mais d'ailleurs, cet impôt on a été contraint de le verser, et la reconnaissance ne peut s'adresser qu'à des actes libres.

Pour ceux qui distribuent l'aumône? Mais on sait bien que ce qu'ils distribuent ne leur appartient pas. Si encore c'était une sœur de charité, ajoutant au secours qu'elle transmet la délicatesse de ses soins et la douceur de ses paroles, il y aurait place pour la reconnaissance, parce qu'elle, comme nous l'avons dit, se donne elle-même.

Mais quand tout ce qui est charité chrétienne aura disparu, quand ce ne sera plus qu'une caisse, avec des statistiques, des comptables et des agents, répartissant les fonds d'autrui avec toute la sécheresse et toute l'inflexibilité mathématiques, à quoi voudriez-vous que se rattachât la reconnaissance des pauvres?

D'autant plus qu'ils ne verraient plus aucune charité dans le riche, car c'est la seconde vertu qui périrait immédiatement par ce système.

D'abord, comment en serait-il autrement dans la supposition, et c'est celle que le sujet nous commande, où tous les actes de la charité particulière seraient absorbés et remplacés par la charité légale? Et, que l'on veuille bien en être profondément convaincu, ce n'est pas là une vaine hypothèse; c'est au contraire un danger très-réel et très-menaçant, puisque, indépendamment des tendances démocratiques qui en avouent hautement le projet, toute la législation sur la matière y conduit directement (1).

Et, supposé même que l'exercice de la charité particulière ne fût pas légalement interdit, est-ce qu'il ne s'éteindrait pas alors de lui-même et par la seule force des choses? Est-ce que, quand chacun aurait forcément fourni sa part à l'assistance publique, et

(1) Quand il n'y aurait que la défense constamment prononcée par l'administration d'autoriser aucun legs, aucun don d'aucun genre pour les pauvres en faveur d'établissements autres que les bureaux de bienfaisance et les commissions d'hospices, ne suffirait-elle pas avec le temps pour anéantir toute charité collective autre que la charité légale? Nous conjurons les hommes d'ordre de remarquer combien cette législation, que plusieurs d'entre eux ont trop longtemps soutenue, est favorable au communisme.

une part qui nécessairement irait toujours en croissant, est-ce que, le plus généralement alors, on ne se croirait pas quitte envers l'humanité souffrante ? Est-ce que, aux sollicitations des pauvres, on ne s'habituerait pas, comme déjà même on ne s'y est que trop habitué, à répondre simplement et froidement par un renvoi à la commune ou au bureau de bienfaisance? Et tandis que la charité chrétienne fait à chacun un devoir exprès de s'occuper de son prochain (1), est-ce que même on ne s'habituerait pas peu à peu à passer tranquillement, comme ce lévite sans pitié dont parle l'Évangile, auprès de l'homme indigent et nu, et à se dire, si la conscience réclamait : *Je n'en suis plus chargé, j'ai donné pour lui?*

Eh bien, qu'est-ce que cela, sinon la mort de la charité chrétienne? Et qui est-ce qui la ferait ainsi mourir, d'abord dans les actes, et plus tard dans les cœurs, sinon cette prétendue fraternité qui ose se dire sa fille, et qui n'est que sa rivale, quand elle n'est pas son ennemie; qui se flatte de perfectionner, de compléter ses œuvres, et qui ne fait que les dénaturer jusqu'à ce qu'elle les rende impossibles?

Voilà donc, par le seul fait de l'établissement complet de la charité légale, deux vertus retranchées; les deux vertus les plus nécessaires, les plus indispensables au rapprochement et au maintien des bons rapports entre les classes extrêmes de la société :

(1) Mandavit illis unicuique de proximo suo. (Eccl., XVII, 12.)

l'amour compatissant d'une part, l'amour reconnaissant de l'autre : vous supprimez ce double amour.

Je n'ai plus à vous demander si cependant ce sera toujours la charité chrétienne : vous n'oseriez plus le dire. Mais j'ai à vous demander quelles seront pour la société les suites de cette double suppression.

Vous voilà donc n'ayant plus rien de la charité d'autrefois, dans les relations humaines ; plus rien de spontané, plus rien de personnel, plus rien de ce dévouement qui vient du cœur et qui va au cœur ; vous voilà ayant, à la place de tout ce vieux régime, d'une part, une caisse alimentée par des impôts, et de l'autre, une troupe avide qui vient demander ce qui lui appartient.

Vous croyez qu'une fois cette organisation réglée, tout serait fini, et que personne ne manquerait plus du nécessaire. Hélas ! l'expérience de l'Angleterre, où cette organisation est en vigueur depuis des siècles, suffirait déjà pour vous répondre. Là, les lois du paupérisme, substituées aux œuvres catholiques de charité, sont exécutées par la plus riche aristocratie du monde ; et cependant, chacun sait que nulle part l'indigence n'est plus extrême, plus patente et plus hideuse (1).

(1) C'est la plus riche nation du monde, et cependant c'est celle où le plus souvent la créature humaine *meurt de faim*. Ce qui se raconterait chez nous comme un phénomène dont toutes les âmes seraient émues est devenu si fréquent en Angleterre, et surtout en Irlande, que loin de s'en inquiéter les riches n'en parlent même plus. C'est devenu pour eux un fait vulgaire auquel leurs mœurs se sont habituées. Cela ne suffit-il pas pour montrer comment

Maintenant, supposé que, sous l'empire de la démocratie, avec l'abaissement de toutes les grandes fortunes, ce système s'organise parmi nous comme un vaste monopole d'assistance.

Pense-t-on que cette caisse unique pour tous les secours suffirait à tous les besoins? Il est sûr que, seule, elle ne suffirait pas; pour deux raisons : parce que d'abord l'assistance officielle ne connaîtra jamais tous les besoins, et qu'elle ignorera même, presque toujours, les plus respectables; parce qu'ensuite les ressources recueillies par la contrainte au nom de la loi n'égaleront jamais en valeur les aumônes particulières réunies.

Mais du moins cette assistance publique diminuera-t-elle le nombre des pauvres? Il est sûr qu'elle l'augmentera, par une raison bien simple : c'est qu'elle rendra les secours trop visiblement assurés.

Quoi! vous ne voulez pas laisser aux hommes quelque inquiétude pour leur avenir; vous voulez que l'État se charge d'avance d'y pourvoir dans tous les cas. Mais n'est-il pas visible que, par là, vous les dispensez de toute prévoyance, de toute économie, de toute privation; que vous les autorisez matériellement à se jeter tous aveuglément dans le dénûment, puisque vous leur promettez, au nom de la loi, qu'ils ne manqueront jamais du nécessaire.

Faut-il insister pour faire voir que c'est le moyen

cet état de choses si incompréhensible dans une nation civilisée s'explique par la charité légale absorbant tout sentiment de charité chrétienne?

le plus infaillible de rendre le nombre des pauvres toujours croissant, et croissant bientôt dans d'effrayantes proportions? Ainsi, moins de secours et plus de misère, voilà le premier résultat.

Mais du moins, par là, les classes pauvres deviendront-elles moins immorales, moins turbulentes, moins effrayantes pour la société? Il est sûr encore qu'elles le deviendront davantage.

D'abord, il est évident que l'immoralité des pauvres s'accroîtra en proportion de leur défaut d'économie : moins ils seront obligés d'avoir de prévoyance, moins ils auront de conduite. En les dispensant de l'une, nécessairement vous pervertissez l'autre.

D'un autre côté, comment voulez-vous qu'ils ne soient pas plus exigeants, et, dans l'occasion, plus furieux, quand vous leur aurez appris que les secours qu'on leur donne sont une dette qu'on acquitte envers eux? C'est ce qui résulte déjà des termes de la Constitution, qui consacre le droit à l'assistance; mais c'est ce qui résulterait surtout du système qui ferait devenir une partie considérable du produit de l'impôt propriété exclusive des classes pauvres.

Enfin, comment voulez-vous que leur jalousie haineuse pour le riche ne s'accroisse pas de plus en plus, quand vous leur aurez ôté le seul sentiment naturel par lequel ils pouvaient l'aimer et le respecter encore, la reconnaissance?

Ainsi, par suite de votre système, les pauvres, devenant plus prodigues, plus exigeants et plus ingrats,

deviendront par cela même plus immoraux et plus menaçants pour l'ordre social; et c'est le second résultat.

Donc, rien n'y gagne, et tout y perd : les pauvres aussi bien que les riches; l'État aussi bien que les particuliers.

Ah! vous avez cru que des calculs humains valaient mieux que la marche de la Providence : vous avez jeté des yeux de dédain sur ces aumônes éparses que répand inégalement la charité chrétienne, sans rigoureuse symétrie et sans plan d'ensemble, et vous avez dit : C'est le désordre; et vous avez ajouté : C'est à la sagesse humaine et à la puissance publique du pays, qu'il appartient d'organiser ces choses. Arrière donc la charité privée! Tout secours doit être donné par la charité légale.

Insensés et téméraires! C'est comme si vous disiez : Il y a trop d'intempérie dans l'air et trop d'inégalités dans les influences du ciel. Il y a des terrains trop féconds et des terres trop arides; il y a des grêles et des gelées qui viennent ravager certaines campagnes, tandis que d'autres ne reçoivent que les bienfaits du soleil; tout cela est un désordre : c'est à la sagesse et à la puissance humaine qu'il appartient d'y remédier. Voici le remède : il faut tout mettre en serre chaude; de cette manière, nous réglerons nous-mêmes la température à notre gré, et nous serons bien sûrs que toutes les productions de la terre seront pour toujours à l'abri de toute intempérie.

Qu'on nous pardonne cette comparaison plus qu'étrange. Sans doute cette dernière idée n'est même pas supportable ; et cependant, nous ne craignons pas de le dire, elle n'est pas plus contre nature que le système absolu de la charité légale absorbant et détruisant partout l'action providentielle de la charité particulière.

Dans les deux cas, c'est l'homme voulant remplacer Dieu ; ce sont les œuvres de Dieu dont on veut soumettre l'ensemble à des dispositions humaines. Eh bien, un tel projet, n'importe à quel ordre de choses il s'applique, est tout à la fois un crime et une impossibilité.

Ce que l'homme peut faire, et ce que même il doit faire toujours, c'est de s'associer aux œuvres de Dieu, pour en seconder les lois, tout en adorant les mystères ; pour en recueillir les fruits, tout en acceptant les inégalités ; et pour en développer les résultats, tout en reconnaissant que Dieu seul fait tout, et sans prétendre jamais, ni déranger son plan, ni remplacer son bras.

Et pour appliquer, en finissant, ce principe à notre sujet, ce que les gouvernements démocratiques ou autres peuvent et doivent faire à l'égard de la charité, c'est, non pas de la dénaturer, de la dessécher, de la tuer en la faisant toute légale, mais de la vivifier par tous les moyens possibles en la maintenant chrétienne, mais d'en échauffer partout le sentiment, d'en encourager partout les efforts, et de se faire à son

égard non pas dominateurs, mais auxiliaires; non pas oppresseurs, mais amis.

Il faut bien l'avouer, la parole du Sauveur s'est accomplie de nos jours : à mesure que l'iniquité est devenue plus abondante, la charité s'est refroidie (1). Nous ne voulons pas rappeler que ceux-là en sont coupables qui ont affaibli la foi et ruiné les institutions innombrables dont la charité était la source et l'objet sous toutes les formes; mais il est un fait douloureux dont nous voulons convenir : c'est que, soit défaut de ressource, soit défaut de zèle, la charité particulière ne suffit plus à tous les besoins.

Dans cette situation, l'État a certains devoirs à remplir; ce n'est pas ici le lieu de lui indiquer les mesures plus ou moins provisoires qu'il doit prendre à ce sujet. Mais ce que nous croyons indispensable de lui dire hautement, c'est que tout ce qui touche à l'assistance, il doit l'appuyer avant tout sur la charité proprement dite, c'est-à-dire sur le dévouement spontané, personnel et religieux. Toute disposition, quelque puissante qu'elle paraisse, qui pourrait affaiblir dans sa source ou gêner dans ses effets ce sentiment fécond et sacré serait funeste à l'assistance des pauvres. Et nous ne sortirons des difficultés, des périls, des douleurs qui nous oppressent de ce côté, qu'en faisant succéder dans les cœurs, à l'égoïsme dont l'irréligion les a pénétrés, cet amour du prochain

(1) Quoniam abundavit iniquitas refrigescet charitas multorum. (Matt., XXIV, 12.)

qui sera éternellement le secret inaliénable du christianisme.

Nous ne repoussons donc pas la charité légale en ce sens qu'elle viendrait au besoin prêter son concours à la charité chrétienne; nous la croyons même, sous ce rapport, utile en ce moment, sinon nécessaire.

Mais nous la repoussons, nous la réprouvons, nous la condamnons en ce sens qu'elle absorberait et remplacerait la charité chrétienne, sous prétexte de l'étendre et de la compléter.

C'est ainsi que l'on peut, sans outrager aucunement la plus excellente des vertus, et même que l'on doit, par respect pour cette vertu toute divine, ne pas admettre le principe de la fraternité démocratique.

CONCLUSION.

On a beaucoup raisonné sur l'attitude prise presque unanimement par l'épiscopat après les événements de février. Les uns l'ont regardée comme une marque de faiblesse ou comme l'effet absolu d'un défaut de convictions politiques. Les autres y ont vu le signe d'une sympathie prononcée et presque exclusive pour le régime républicain. Cependant ce n'était ni l'un ni l'autre. Pour en juger, reportons-nous à cette époque.

Une révolution subite comme la foudre brise et disperse un trône, jette une dernière dynastie dans l'exil, où déjà se trouvaient les autres, et proclame le peuple souverain.

Deux dispositions extrêmes sont immédiatement le résultat de cette catastrophe. D'un côté, toutes les fureurs et toutes les espérances anarchiques; de l'autre, la stupeur, la consternation, le découragement.

Entre ces deux extrémités, il y avait une situation toute particulière, la seule possible : c'était, non pas l'indifférence ni l'inactivité, mais la résignation chré-

tienne; c'est-à-dire cette disposition calme et ferme que rien n'étonne et que rien n'ébranle, parce qu'elle apprend que, dans les mains de Dieu, tout peut tourner à bien. Or, la résignation chrétienne nous commandait alors de considérer avec sang-froid, avec une conscience libre, les faits accomplis ; de voir et de dire hautement ce qu'ils avaient d'acceptable pour le gouvernement du pays, afin de rendre promptement quelque énergie à la nation; afin de sauver le présent, mais sans juger le passé, sans devancer l'avenir.

Pour cela, qu'ont fait les évêques? Ils ont regardé en face la situation nouvelle; ils ont soumis à leur appréciation chrétienne la forme du gouvernement républicain; ils ont lu les trois mots de sa devise, et ils se sont dit : Nous n'avons à repousser ni ces mots ni cette forme; car ces mots sont originairement de l'Évangile, et cette forme n'a rien d'incompatible avec l'Église. Voilà ce qu'ils ont pensé. Et alors, debout, comme autrefois leur divin maître, sur la barque battue et presque submergée par l'orage, ils ont dit aux peuples : Pourquoi êtes-vous ainsi timides et tremblants, hommes de peu de foi (1)? Quoi! des mots et des formes vous font peur? La République, la Démocratie, la Souveraineté du peuple, le Suffrage universel, vous croyez que ce sont là autant de monstres qui vont vous dévorer. Eh bien! nous vous disons que vous vous crréez des fantômes, et que de ces institu-

(1) Quid timidi estis, modicæ fidei? (Matt., VIII, 26.)

tions improvisées dans le chaos Dieu peut faire sortir de grands avantages et pour la religion et pour la société.

Voilà ce qu'ont dit alors les évêques, et on doit reconnaître que leurs paroles n'ont pas peu contribué dans ces jours terribles à rassurer les âmes et à calmer les flots. On conviendra, d'un autre côté, qu'il était alors fort inutile de donner, pendant ces moments d'effervescence, plus de précision à leurs paroles : c'eût été une imprudence sans raison, et un danger sans profit.

Mais, au reste, ce qu'ils ont dit alors, ils le maintiennent; et ils peuvent d'autant mieux le maintenir que les événements sont venus le justifier, et que, de ce suffrage universel, de cette souveraineté du peuple, s'exerçant pour la première fois dans toute leur plénitude, sont sortis, comme ils l'avaient fait espérer, des Pouvoirs qui ont, sinon guéri toutes les plaies de la France, ce qui ne peut être que l'ouvrage de bien du temps et de bien des efforts réunis, du moins détourné, autant que possible, le pays de l'abîme où la corruption et l'anarchie le précipitaient.

Mais, comme on a donné à nos paroles une interprétation pour le moins exagérée, nous avons pensé que le moment était venu de faire savoir au monde quelle est, sur tous ces points, précisément notre doctrine; et ça été le but de cet ouvrage, dont on ne se rendra bien compte qu'en le lisant tout entier avec une attention consciencieuse.

Non, le christianisme ne repousse pas la démocratie; mais cela ne veut aucunement dire qu'il s'identifie avec elle. Non, l'Église ne redoute pas plus que les autres les gouvernements établis sur la forme républicaine; mais cela ne veut pas non plus dire qu'elle ait pour eux, en vertu de leur forme, quelque sympathie particulière.

L'Église reconnaît que notre société française éprouve en ce moment de bien douloureuses et bien redoutables souffrances; et certainement elle désire qu'on emploie, pour les soulager, les moyens les plus efficaces et les plus prompts; mais elle ne dit pas que la démocratie possède seule ces remèdes.

L'Église sait bien que, d'un côté, les classes pauvres sont parfois exigeantes, insubordonnées, menaçantes; mais elle sait bien aussi que, de l'autre, on les a démoralisées, en les rendant irréligieuses; elle sait qu'on a rendu leurs murmures sous certains points légitimes, en rendant leur misère souvent inévitable et quelquefois excessive, sans même laisser à cette misère du corps aucune compensation dans l'âme.

Cette situation est trop violente pour être durable, surtout parmi nous. Il faut en sortir absolument; et ce serait par de nouvelles catastrophes si ce n'était par une amélioration à tous les degrés. Pour que les peuples cessent d'être matériellement à craindre, il faut qu'ils deviennent moralement meilleurs. Or, les peuples ne s'amélioreront ainsi qu'autant qu'ils en re-

cevront l'impulsion et l'exemple des classes qui les gouvernent et qui les dominent.

La question tout entière de tout notre avenir est là. Elle n'est pas tant dans la forme des gouvernements que dans leur moralité.

Que ce soit un prince héréditairement légitime, ou que ce soit un président et une assemblée démocratiquement élus, il y a sous ce rapport les mêmes chances. S'ils veulent, comme par le passé, flatter les mauvaises passions pour s'en servir comme d'un instrument de règne, *instrumentum regni*, ils périront également, et nous avec eux.

Si, au contraire, ils veulent sincèrement remonter à la source du mal, s'ils veulent offrir à la religion leur loyal concours pour établir les vraies doctrines dans toutes les intelligences, et les bons sentiments dans tous les cœurs; ah! dans ce cas, c'est que Dieu, selon l'expression de ses saintes Écritures, voudra que notre nation soit encore guérissable (1).

Maintenant, est-ce à la démocratie qu'appartiendra de préférence cette vertu de régénération? Est-ce elle qui aura, mieux que les autres, et assez de force pour maintenir l'ordre, et assez de sagesse, de justice et de calme pour régler, pour purifier, pour adoucir les mœurs? L'expérience seule peut répondre à cette grande et souveraine question. La démocratie est à l'œuvre; elle a dans sa main tous les pouvoirs réu-

(1) Sanabiles fecit nationes orbis terrarum. (Sap., I, 14.)

nis : la religion a béni ses symboles, ses drapeaux et ses armes. Qu'elle rende la nation heureuse et prospère, en la rendant morale, en rétablissant partout le règne de la conscience au lieu du règne de l'égoïsme : qu'ainsi elle fasse mieux, beaucoup mieux en somme que la monarchie. — De quel droit alors la détrônerait-on ?

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE.

